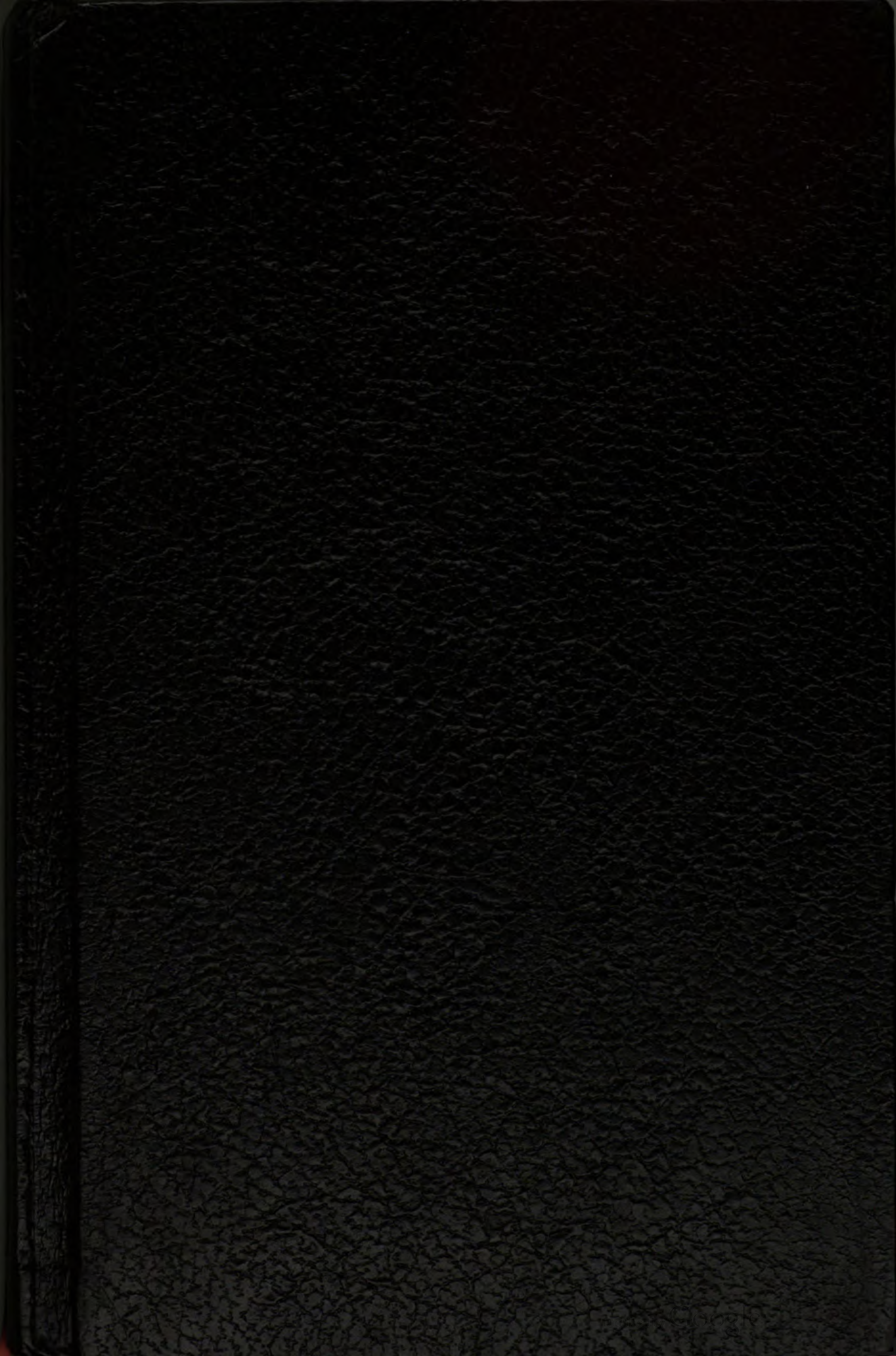


LE DERNIER PÈRE DE L'ÉGLISE

Saint Isidore de Séville

LE DERNIER PÈRE DE L'ÉGLISE

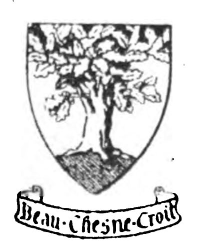
SAINT ISIDORE DE SÉVILLE

SON ROLE DANS L'HISTOIRE DU DROIT CANONIQUE

PAR

Dom Paul SÉJOURNÉ

ÉLÈVE DIPLÔMÉ
DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES HISTORIQUES



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
MCMXXIX

Imprimi potest

† J. Gabarra,

Abbas Stae Mariae Parisiensis.

Nihil obstat

Adhémar d'Alès

Lutetiæ Parisiorum. IVe Julii 1927.

IMPRIMATUR :

† Alfredus, Ep. Himeria.

SUR L'AVIS DE M. F. LOT, DIRECTEUR D'ÉTUDES ET DE MM. E. FARAL ET E. GÉNESTAL, COMMISSAIRES RESPONSABLES, LE PRÉSENT MÉMOIRE A VALU A M. P. SÉJOURNÉ LE TITRE D'ÉLÈVE DIPLÔMÉ DE LA SECTION DES SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Paris, le 3 Avril 1927.

Le Directeur d'études,
***Signé* : F. Lot.**

Les Commissaires responsables,
***Signé* : E. Faral,**
E. Génestal.

Le Président de la Section,
***Signé* : A. Meillet.**

AVANT-PROPOS

« *Isidore de Séville, dit J. Tardif, a été le principal intermédiaire entre le monde romain et les nations germaniques qui avaient envahi l'Empire : c'est lui qui les a initiées aux connaissances scientifiques et grammaticales de la Grèce et de Rome, connaissances qui sont restées le fond de l'érudition du Moyen Age jusqu'au XII*e *siècle. Ce qui est vrai de l'ensemble de la culture intellectuelle ne l'est pas moins des éléments de la science du droit : les Etymologies ont été, avec le Bréviaire d'Alaric, une des sources auxquelles on a longtemps puisé la connaissance des principes généraux de la législation romaine. L'œuvre [canonique] d'Isidore de Séville a été encore plus durable et presque toutes les notions juridiques contenues dans les Etymologies sont passées dans le Décret de Gratien... L'influence d'Isidore de Séville s'est fait sentir à la fois sur la législation canonique et sur les coutumes germaniques*[1] ».

De ces deux problèmes, que J. Tardif eût été plus à même que personne de mener à bon terme, et qui n'ont jamais été traités dans toute leur ampleur, le premier seul nous intéresse. Car le sujet du concours annuel de l'Université de Strasbourg, pour lequel ce mémoire a d'abord été rédigé, était ainsi conçu : Saint Isidore de Séville et son rôle dans l'histoire du droit canonique.

*Je remercie MM. les Professeurs de la Faculté de théologie catholique de leur bienveillante appréciation sur ce travail, et des directives ou corrections de détail qu'ils ont eu l'obligeance de me suggérer. J'en ai tenu le plus grand compte en cette seconde rédaction, en complétant le travail de « toute une étude positive, dont l'importance », en effet, « ne saurait être exagérée », quand on veut s'expliquer l'activité législative que tous les historiens reconnaissent au grand évêque de Séville : étude des « Etymologies », qui nous familiarise avec les idées de saint Isidore sur les grandes notions juridiques ; étude du II*e *concile de Séville, qui nous montre le grand évêque incorporant plusieurs*

1. *Un abrégé juridique des Etymologies d'Isidore de Séville*, par J. Tardif, dans les *Mélanges Julien Havet*, p. 659-680.

principes du droit romain à la législation ecclésiastique ; enfin, étude du IVe concile de Tolède, qui nous permet de constater le profit qu'il a su faire des conciles tenus par saint Césaire d'Arles.

Ce n'est qu'après avoir considéré longuement les travaux canoniques particuliers de saint Isidore qu'on sera amené à se poser cette question, dont la complexité avait capté d'emblée toute l'attention de l'auteur : saint Isidore a-t-il collaboré à la codification de la grande collection conciliaire espagnole ? Sur ce point, j'ai cru bon de suivre encore les conseils si autorisés venus de l'Université de Strasbourg, en donnant à mes conclusions positives une nouvelle once de probabilité. Je les ai rendues assez admissibles a priori *en diminuant autant que possible la part d'initiative de l'illustre compilateur. D'un mot, M. Champeaux caractérisait excellemment mes positions premières : « Il semble ressortir des discussions qu'Isidore n'a fait que remanier une collection antérieure ; mais ce remaniement, s'il a été accompagné du prologue et de l'adjonction des conciles centralisateurs, a donné à la collection une physionomie particulière. » Peut-être faudrait-il, pour préciser l'acquis d'études subséquentes, parler moins du prologue de l'*Hispana, *et faire état de l'adjonction de décrétales caractéristiques. De toutes façons, la collection a une couleur isidorienne très prononcée.*

*Cette longue enquête sur la part qui revient à l'évêque de Séville dans la codification de l'*Hispana, *jointe à son œuvre législative personnelle, représente, malgré tout, « une activité transitoire, qui n'a pour l'histoire du droit canonique qu'un intérêt limité », comme le remarquait le distingué M. Le Bras ; et il a bien reconnu que le présent travail devait se compléter d'une quatrième partie, à certain point de vue la plus importante, montrant la diffusion des écrits isidoriens dans les œuvres canoniques du Moyen Age, et son influence réelle sur l'organisation de l'Eglise.*

Ainsi ce mémoire renfermera quatre parties :

I. *L'activité littéraire de saint Isidore en matière de droit canonique ;*

II. *Son activité législative dans le IIe concile de Séville et le IVe de Tolède qu'il présida ;*

III. *Son activité canonique dans la codification de l'*Hispana ;

IV. *Son influence posthume.*

Ce travail est donc, avant tout, une contribution à l'histoire des sources du droit ecclésiastique, — cette science où M. Paul Fournier est le maître toujours très écouté et très vénéré. On en

a exclu délibérément presque toute enquête proprement canonique ; là notre inexpérience ne peut faire autre chose que s'autoriser des suggestions de M. Génestal, qui a bien voulu revoir ce long mémoire et le faire accepter pour le diplôme de l'Ecole des Hautes-Études historiques, pour lequel M. Lot l'avait présenté.

Mais on sentira le besoin de connaître dès l'abord, dans ses grandes lignes, la vie d'Isidore de Séville et sa préparation technique. C'est pour satisfaire dès maintenant ce désir — qui sera peut-être quelque jour plus complètement comblé — que nous faisons précéder notre étude d'une introduction biographique et bibliographique sur notre saint. Puissions-nous ainsi mettre un peu d'air et de perspective dans les sentiers encore inexplorés où nous devrons nous engager !

Pour résumer ces recherches préliminaires sur la biographie et la bibliographie de saint Isidore, et pour fixer les idées au seuil des études plus approfondies qui vont nous occuper maintenant, voici le tableau chronologique de la vie et des œuvres de notre saint, tel à peu près que le donne Arevalo en tête de ses Isidoriana[1].

v. 560 *Naissance d'Isidore.*
v. 584 *Apostolat contre les Ariens.*
v. 586-600 *Vie de retraite quasi-monastique.*
589 *IIIe concile de Tolède.*
590-600 *Travaux sur le Psautier et la Bible.*
600 *Mort de saint Léandre. Isidore devient évêque de Séville.*
610 23 octobre *Adhésion au décret du roi Gondemar.*
612-619 *Isidore dédie à Sisebut son livre* De Natura rerum.
v. 615 *Il termine la première rédaction de sa Chronique du monde.*
616-618 *Il complète son livre* De Viris illustribus.
619 *Il préside le IIe concile de Séville.*
v. 620 *Il dédie à son frère Fulgence son livre* De officiis ecclesiasticis.
v. 624 *Concile de Séville perdu, où fut condamné Sintharius et déposé Marcianus.*
625 *Isidore termine son Histoire* de regibus Gothorum.
625-633 *Isidore écrit à Helladius.*
631 *Concile décommandé de Tolède.*
633 *IVe concile de Tolède présidé par saint Isidore.*
636 4 avril *Mort de saint Isidore.*

1. P. L., t. LXXXI, col. 141.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages et textes

ABBON DE FLEURY. — *Opera omnia*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXXIX.

AGUIRRE (J. Saenz de). — *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ*. Roma, 1753-1755, 6 vol. in-f°.

— *Synopsis collectionis maximæ*. Roma, 1695, in-8°.

AREVALO (I.). — *Isidoriana*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXXI,

BALLERINI (P. et H.). — *Præfatio in epistolas S. Leonis Magni*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LIV, col. 551-582.

— *De antiquis collectionibus canonum*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LVI.

BAREILLE. — *Isidore de Séville*, dans *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot. Paris, Lethielleux.

BERGER (S.). — *Histoire de la Vulgate*. Nancy, Berger-Levrault, 1893, in-8°.

BOLLANDISTES. — *Acta Sanctorum* (S. Isidore, 4 avril; S. Ildefonse, 23 janvier, etc.).

— *Catalogus hagiographorum codicum*. Bruxelles, 1900-1910.

— *Vita S. Isidori*, reproduite dans la *Patrologie latine* de Migne, t. LXXXII, p. 1 et suivantes.

BORETIUS, *Capitularia*, dans *Monum. Germaniæ historica. Leges*. Leipzig, 2 vol. in-4°.

BOURGEOIS (E.). — *Le Capitulaire de Kierzy-sur-Oise*. Paris, Hachette, 1885, in-8°.

BOURRET (C^al^). — *L'Ecole chrétienne de Séville sous la monarchie des Wisigoths*. Paris, 1855, in-8°.

BRAULIO. — *Prænotatio librorum D. Isidori*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXXI, col. 16-17.

BRÉHAUT. — *An encyclopedist of the dark ages of the Middle Age*. New-York, 1911, in-8°. Thèse de l'Université Columbia.

BRUNS. — *Canones Apostolorum et conciliorum veterum selecti*, Berlin, Reimer, 1839, 2 vol. in-8°.

CABROL-LECLERCQ. — *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*. Paris, Letouzey.

CAJETANUS. — *SS. trium episcoporum religionis Benedictinæ luminum vitæ et actiones...*, Romæ, 1616, in-4°.

Catalogue général des manuscrits des Bibliothèques publiques de France, 1849-1879, 6 vol. in-f°.

CARLYLE. — *Mediæval political theory in the West*. Oxford, 2 vol. in-12.

Ceillier (Dom). — *Histoire des auteurs ecclésiastiques*. Paris, 1750, in-4°, t. XVII, p. 621-51.

Conrat. — *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts*. Leipzig, 1889, t. I, in-8°.

Corpus juris canonici. Paris, 1616, un vol. in-4°.

Corpus juris canonici a P. Pithæo *illustratum*. Paris, 1687, 3 vol. in-f°.

Dahn. — *Die Könige der Germanen*. Wurzburg, 1870.

— *Westgotische Studien*. Wurzburg, 1874.

Daremberg et Saglio. — *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*. Paris, Hachette, 1 vol. in-4°.

Dircksen. — *Hinterlassene Schriften*. Leipzig, 1871, t. I, in-8°.

Dobschutz (E. von). — *Das Decretum Gelasianum*, dans *Texte und Untersuchungen der altchr. Literatur*, t. XXXVIII. Leipzig, 1912.

Duchesne (L.). — *L'Eglise au VI[e] siècle*. Paris, de Boccard, 1926, 1 vol. in-8°.

— *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*. Paris, Fontemoing, t. I.

— *Les Origines du culte chrétien*, 5[e] édition. Fontemoing, 1920.

Ebert. — *Geschichte und Literature des Mittelalters*, 1874, t. I, p. 555-568.

Esmein. — *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, p. 20-60. Paris, Sirey, 1921, in-8°.

— *Le mariage en droit canonique*. Paris, Larose, 1891, 2 vol. in-8°.

Férotin (Dom M.). — *Liber Ordinum*, dans *Monumenta Ecclesiæ liturgica*. Paris, Firmin-Didot, 1904, in-4°.

— *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum*, même collection. Paris, Firmin-Didot, 1912, in-4°.

Florez. — *España sagrada*. Madrid, 1754-1777, in-f°.

Gams (Bonifaz). — *Die kirchengeschichte von Spanien*. Ratisbonne, 1876, 2 vol. in-8°.

Gestoso y Perez (J.). — *Guia artistica de Sevilla*, Orden, Séville, 1886, in-8°.

Ghellinck (de). — *Le mouvement théologique du XII[e] siècle*. Paris, Lecoffre, 1914, in-8°.

Gierke (O. von). — *Les théories politiques du Moyen Age*. Paris, Sirey, 1914, in-8°.

Girard. — *Manuel élémentaire de droit romain*, 5[e] édition. Paris, in-8°.

Glanwell (Wolf de). — *Die kanon. Sammlung. des kard. Deusdedit*. Paderborn, 1905, in-8°.

Gonzalez (Francisco-Antonio). — *Collectio canonum Ecclesiæ Hispaniæ*. Madrid, 1808.

Grætz (H.). — *Histoire des Juifs*, t. III.

Gregorii Magni (S.). — *Opera omnia*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXV-LXXIX.

Hænel. — *Dictionnaire des manuscrits*, dans Migne, *Nouvelle encyclopédie théologique*, t. XL. Paris, 1853, in-4°.

— *Code Théodosien* et *Lex Romana Wisigothorum*. Leipzig, 1846.

Hefele-Leclercq. — *Histoire des conciles*. Paris, Letouzey, 1908, t. II et III, in-8°.

Hincmari. — *Opera omnia*, édit. Sirmond, dans *Patrologie latine* de Migne, t. CXXV-CXXVI.

Hinschius (P.). — *Decretales Pseudo-Isidorianæ*. Lipsiæ, 1863, in-8°.

Hubner (E.). — *La arqueologia de España.* Barcelone, 1888, in-8°.
Imbart de la Tour. — *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle.* Paris, Picard, 1900, 1 vol. in-8°.
Justel (Chr.). — *Codex canonum ecclesiæ universæ.* Paris, 1610, in-8°.
— *Bibliotheca juris canonici veteris.* Paris, 1661, t. I, in-f°.
Klee. — *Die* Regula monachorum *Isidors von Sevilla und ihr Verhältniss zu den übrigen abenländischen Mönschregeln jener Zeit.* Marburg, 1909, in-8°.
Kunstle (K.). — *Eine Bibliothek der Symbole und Theologisches Tractate zur Bekämpfung der Priscillianismus...* Mainz, 1900.
Labbe. — *Conciliorum nova collectio.* Paris, 1671, 18 vol. in-f°.
Lasteyrie (R. de). — *Description du trésor de Guarrazar.* Paris, 1860.
Leclercq (Dom H.). — *L'Espagne chrétienne.* Paris, Lecoffre, 1906, in-12.
Lindsay (W.). — *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX. Oxford,* 1911, 2 vol. in-12.
Loayza (Garcia de). — *Collectio conciliorum Hispaniæ.* Madrid, 1593, in-f°.
Lot (F.). — *Le règne de Charles le Chauve,* 1re partie. Paris, Champion, 1909. in-8°.
Maassen. — *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts im Abendlande.* Band I. Gratz, 1870.
Mabillon. — *De cursu gallicano disquisitio,* dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXX, col. 382-416.
Magnin (E.). — *L'Eglise wisigothique au VIIe siècle.* Paris, Picard, 1912, t. I seul paru, in-12.
Mai (Cal). — *Scriptorum veterum collectio.* Romæ, 1828-1832, in-8°, t. III, II, p. 256 ; VI, p. xxxviii.
Male (E.). — *L'art religieux du XIIe siècle en France.* Paris, Colin, 1924, in-4°.
— *L'art religieux du XIIIe siècle en France.* Paris, Colin, 1921, in-4°.
Malnory. — *Saint Césaire, évêque d'Arles.* Paris, Bouillon, 1894, in-8°.
Manitius. — *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* dans *Handbuch* d'I. v. Muller. Munich, 1911.
Mansi (J.-D.). — *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Florence et Venise, 1759-1798, dans la réédition de Welter.
Marca (P. de). — *De concordia sacerdotii et imperii.* P. Aubouyn. Paris, 1524, in-f°.
Martène (Dom E.). — *Thesaurus novus anecdotorum.* Paris, 1717, 5 vol. in-f°.
Menandez-Pelayo. — *Historia de los heterodoxos españoles,* 2e édition. Madrid, 1911.
Mommsen. — *Isidori Chronica minora,* dans *Monum. German. histor. Auctores antiquissimi,* t. XI, p. 245 et suiv. et p. 390 et suiv. Berlin, Hahn, 1894, in-4°.
Montalembert (Ch. de). — *Les moines d'Occident,* t. II. Paris, Lecoffre, 1868, in-12.
Mourret (F.). — *Histoire générale de l'Eglise,* t. III. Paris, Bloud, 1913.
Olleris (A.). — *Œuvres de Gerbert.* Clermont, Thibaud, in-4°, 1867.
O'Connor. — *Isidor of Seville* dans *The catholic encyclopedy.* New-York, 1910, p. 186-188.
Otto. — *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum l. XX continens*

t. III, dans le *Corpus grammaticorum* de Lindemann. Leipzig, 1833.
OZANAM (F.). — *La civilisation chrétienne chez les Francs.* Paris, Lecoffre, 1872, in-12.
PAULUS DIACONUS. — *De vita Patrum Emeritensium*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXX, col. 115-164, et dans *Acta Sanctorum Bollandiana.* Novembre, t. I, p. 316-339.
PHILLIPS. — *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux.* Traduction française de Crouzet. Paris, Lecoffre, 1851, 3 vol. in-8°.
PITRA (Dom J.-B.). — *Analecta sacra*, t. II. Tusculum, 1884, in-4°.
— *Analecta novissima.* Tusculum, 1885, in-4°.
— *Monumenta juris ecclesiastici Græcorum.* Rome, 1864, 2 vol in-f°.
— *Spicilegium Solesmense.* Paris, 1852, 3 vol. in-4°.
— *Notes* prises dans les manuscrits des différentes bibliothèques d'Europe : 55 vol. à la Bibliothèque de l'abbaye Sainte-Marie de Paris.
QUENTIN (Dom H.). — *Mansi et les grandes collections conciliaires.* Paris, Leroux, 1900, in-4°.
RABAN MAUR. — *Opera omnia*, édit. Colvener, dans *Patrologie latine* de Migne, t. CVII à CXII.
RAMIRO (Juan Tejada). — *Coleccion de canones de la Iglesia española.* Madrid, 1849-1855, 5 vol. in-f°.
REDEMPTUS. — *Obitus beati Isidori*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXXI, col. 30-32.
ROSSI (C^r^ de). — *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 292-298. Rome, 1888, in-f°.
ROZIÈRE (E. de). — *Formules wisigothiques inédites.* Paris, Durand, 1854, in-8°.
SALTET. — *Les réordinations.* Paris, Lecoffre, 1910, in-8°.
SCHMITZ (Mgr H.-J.). — *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche.* Mayence, 1883.
— *Die Bussbücher und das Kanon. Bussverfahren.* Düsseldorf, 1898, in-8°.
SERNA SANTANDER (C. de la). — *Præfatio historico-critica in veram et genuinam collectionem canonum*, dans *Patrologie latine* de Migne, t. LXXXIV, c. 849-914.
SIRMOND (R. P.). — *Opera varia.* Paris, 1696, 5 vol. in-f°.
TARDIF (J.). — *Histoire des sources du droit canon*, livre VII. Paris, Picard, 1887, in-8°.
THANER. — *Anselmi episcopi Lucensis Collectio canonum.* Innsbruck, 1906.
THEODULFUS. — *Carmina*, dans *Monum. German. Pœtæ latini ævi Karolini*, t. I.
THIEL (A.). — *Epistolæ Romanorum Pontificum genuinæ*, t. I. Brunsbergæ, Peter, 1868, in-4°.
THOMASSIN (L.). — *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise touchant les bénéfices et les bénéficiers.* Paris, 1679, 3 vol. in-f°. Part. II, l. II et III.
TIXERONT. — *L'ordre et les ordinations.* Paris, Lecoffre, 1923, in-12.
URENA. — *Historia critica de la Literatura juridica Española.* Madrid, 1897.
VINOGRADOFF. — *Roman law in Medieval Europe.* London, 1909.
VOIGT. — *Das Jus naturale, æquum et bonum.* Leipzig, 1856-1876, t. I, in-8°.
WASSERSCHLEBEN (E.). — *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche.* Halle, 1851, in-8°.

Werminghoff (A.). — *Concilia ævi karolini*, dans *Monumenta Germaniæ historica. Leges*. Leipzig, 2 vol. in-4°.

Zeumer (C.). — *Leges nationum germanicarum*, t. I. *Leges Wisigothorum*. dans *Monumenta Germaniæ historica*, section III. Hanovre et Leipzig, 1902, in-4°.

— *Leges Wisigothorum antiquiores*. Leipzig, Hahn, 1894, in-4°.

Articles de revues.

Andrieu. — *Le liber de divinis officiis du Pseudo-Alcuin*, dans *Revue des Sciences religieuses*. Strasbourg, 1925, p. 640-646.

Bæseke (G.). — *Hraban Isidorglossierung*, dans *Zeitsch. f. deutsch. Altest* 1920, p. 241 et suiv.

Beeson. — *Isidor-Studien*, dans *Quellen und Untersuchungen zur Lateinischen Philologie des Mittelalters*, 1913.

Bruyne (Dom de). — *De l'origine de textes liturgiques mozarabes*, dans *Revue bénédictine*, 1913, t. XXX, Maredsous, in-8°.

— *Etudes sur les origines de la Vulgate en Espagne*, dans *Revue bénédictine*, 1919, p. 373 et suiv.

Callewaert (C.). — *Le carême primitif dans la liturgie mozarabe*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, 1914, p. 23-33.

Chapman (Dom). — *On the Decretum Gelasianum*, dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 191-194.

Desdevises du Dézert (G.). — *Les archives historiques de Madrid*, extrait du *Bibliographe moderne*, 1901.

Dressel (H.). — *De Isidori Originum fontibus*, dans *Riv. di filol.-istruzz. class.* (1874), III, 207-268.

Duchesne (L.). — *La première collection romaine des Décrétales*, dans *Atti del II° congresso intern. di archeologia cristiana*. Rome, 1902.

Dzalowsky (G. von). — *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine Quellenkritische Untersuchung der Schriften « De Viris illustribus »*, dans *Kirchengesch. Studien*. Münster, 1898.

Férotin (Dom M.). — *Deux manuscrits wisigothiques de la bibliothèque de Ferdinand I*er, dans *Biblioth. de l'Ecole des Chartes*, t. LXIII. Paris, in-8°.

Fita (P.). — Articles divers du *Museo español de antiguidades*. Madrid, 1872-1880.

Fournier (Paul). — *Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne*, dans *Revue des sciences religieuses*. Strasbourg, 1926, t. VI, pp. 78-92 ; pp. 217-230 ; pp. 513-533.

— *Etudes sur les Pénitentiels*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, 1901-1903.

— *Les sources canoniques de B. de Sutri*, tiré à part de la *Bibliothèque de l'École des Chartes*. Paris, 1917.

— *La collection canonique Cœsaraugustana*, extrait de la *Revue d'histoire du droit français*. Paris, 1921.

— *Études critiques sur le Décret de Burchard de Worms*, tiré à part de la *Nouvelle revue de Droit français et étranger*.

— *Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*, dans la *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1896-1897.

— *Études sur les Fausses Décrétales*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, 1906 et 1907.

— *L'origine de la collection* Anselmo dedicata, extrait des *Mélanges Girard*, 1912, in-4°.

— *L'œuvre canonique de Réginon de Prüm*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*.

— *Le Liber Tarraconensis*, dans *Mélanges J. Havet*. Paris, 1901.

Galtier (R. P.). — *La consignation dans les Églises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, 1912, p. 257-301.

Havet (Julien). — *Du partage des terres entre les Romains et les Barbares chez les Burgondes et les Wisigoths*, dans *Revue historique*, 1878, t. VI, p. 87-99.

Kubler. — *Isidorstudien*, dans *Hermes*, t. XXV, p. 518 et suiv.

Morin (Dom G.). — *Le glossaire biblique du moine Albert de Siegburg*, dans *Revue bénédictine*. Maredsous, 1910, p. 119 et suiv., p. 235 et suiv.

— Les Statuta ecclesiæ antiqua *sont-ils de saint Césaire d'Arles ?* dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 337 et suiv.

Nutzhorn (G.). — *Murbach als Heimat der althochdeutschen Isidorübersetzung*, dans *Zeitschrift f. deutsche Philologie*. 1912, p. 265 et suiv.

Revillout (E.). — *Le Concile de Nicée et les diverses collections canoniques*. Paris, 1881, 1 vol. in-8°, extrait du *Journal Asiatique*, années 1879-1880.

Schutte (Fr.). — *Studien über den « De Viris illustribus »*. Breslau, 1902, in-8°.

Smidt (W.). — *Ein altes Handschriftenfragment des « Viri illustres » Isidors von Sevilla*, dans *Neues Archiv.*, 1922, p. 225-235.

Tailhan (R. P. P.). — *Les Espagnols et les Wisigoths*, dans *Revue des questions historiques*. Paris, in-8°, t. XXX, p. 19 et suiv.

— *Les Bibliothèques de l'Espagne wisigothique*, dans Cahier, *Nouveaux mélanges archéologiques*.

Tardif (J.). — *Un abrégé juridique des Etymologies d'Isidore de Séville*, dans les *Mélanges J. Havet*, p. 659-680. Paris, 1901.

Turner (C.-H.). — *Chapters in the history of latin mss. III. The Lyons-Petersburg Ms. of Councils*, dans *Journal of theol. Studies*, 1900, p. 435 ; 1903, p. 426.

— *The genuineness of the Sardican Canon*, l. c., 1902, p. 370.

Wilmart (Dom A.). — *Lettres de l'époque carolingienne*, dans *Revue bénédictine*. Maredsous, 1922, p. 224-236.

— *Germain de Paris (Lettres attribuées à)* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI, c. 1049-1102.

INTRODUCTION

I. — Vie de saint Isidore de Séville.

Sa famille et son exil. — Son éducation et son genre de talent. — Sa vie cléricale et son œuvre biblique. — Son épiscopat et ses conciles. — Ses disciples. — Sa mort.

Au temps où le roi Agila (549-554) persécutait le catholicisme en Espagne, un noble goth du nom d'Athanagild résolut de mettre fin à ce régime violent et brutal, qui prolongeait le fléau de l'invasion barbare. Mais, la connivence de la population catholique ne lui suffisant pas, il crut sage de faire appel à l'empereur de Byzance. Justinien n'eut garde de laisser passer cette occasion de reconstituer l'Empire romain, et commença par se payer de sa peine en se rendant maître des meilleurs ports de la côte, en particulier de Carthagène.

C'est Isidore de Séville qui nous raconte ces malheurs de sa patrie, et dans des termes tranchants et froids comme une lame : « En Espagne, par le fait du tyran Athanagild, c'est le soldat romain qui fait irruption[1] », note-t-il dans sa *Chronique générale du monde*. Dans son *Histoire des rois goths*, il précise qu'Athanagild eut beau se ressaisir et tenter de chasser hors du royaume « ces soldats » de Justinien, il n'en put venir à bout. « Et contre eux, nous luttons encore présentement. Les années passées, ils ont été battus en de nombreuses rencontres ; mais maintenant, par de fréquentes défaites, les voilà brisés et achevés[2]. » Ne dirait-on pas d'un irrédentiste

1. « *In Hispaniam per Athanaildum tyrannum Romanus miles ingreditur.* » MOMMSEN, *Isidori Chronica majora*, dans *Monum. Germ. histor. Auctores antiquissimi*, t. XI, p. 385.

2. « *Quos postea submovere a finibus regni molitus non potuit. Adversus quos hucusque conflictum est. Frequentibus antea præliis cæsi, nunc vero multis casibus fracti atque finiti.* » *Isidori chronica majora*, MOMMSEN, l. c., p. 400.

qui aspire à la libération de sa province, et qui, dans les revers de sa patrie, déplore des malheurs de famille ?

En effet, Isidore avait un frère aîné du nom de Léandre ; or le « père de Léandre, Sévérien, était de laprovince de Carthagène[1] » : c'est encore Isidore qui nous le dit dans son *De Viris illustribus*. Ce père n'eut-il pas à s'expatrier en 552 ? C'est ce que nous donne à entendre la lettre si émue que Léandre adressa à sa jeune sœur Florentine, en lui parlant de « cette patrie désolée qu'il ne faut plus songer à revoir ». Écoutons-le quelques instants avant d'entrer dans les difficiles problèmes soulevés par la biographie d'Isidore : il nous renseignera sur cette belle famille composée de la femme de Sévérien et de ses quatre enfants : Léandre, Fulgence, Florentine et Isidore[2]. « Je t'en prie, ma sœur Florentine[3], par la bienheureuse Trinité de l'unique divinité, toi qui es sortie de ton pays et de ta parenté avec Abraham, ne va pas avec la femme de Lot regarder en arrière... Ne te laisse pas tenter par la pensée de revenir jamais au sol qui t'a vue naître. Dieu ne t'en aurait pas chassée, s'il avait voulu que tu y demeures. Mais c'est parce qu'il a vu que ce départ devait servir ton dessein [de te faire religieuse] qu'il t'a arrachée aux Chaldéens comme Abraham, et comme Lot il t'a retirée de Sodome. Aussi bien, j'avoue moi-même mon erreur : j'ai souvent parlé à notre mère commune, désirant savoir si elle voulait retourner au pays. Mais elle, qui savait qu'elle en était sortie par la volonté de Dieu, pour son salut, prenait Dieu à témoin, disant qu'elle ne voudrait point en ce moment voir cette patrie, et qu'elle ne la reverrait jamais. Et elle ajoutait en versant beaucoup de larmes : « L'exil m'a fait reconnaître Dieu : je mourrai exilée, et j'aurai ma sépulture là où j'ai reçu la connaissance de Dieu. »

La protestation est émouvante ; mais on voudrait savoir de quel exil et de quelle conversion parlait cette mère, qui ne dit même pas son nom. Il s'agit évidemment de la femme de Sévérien de Carthagène, qui avait partagé l'exil de son mari en Bétique avec ses enfants en bas âge. Mais, à quelle occasion

1. *Leander, genitus patre Severiano Carthaginiensis provinciæ..., » De viris illustribus*, P. L., t. LXXXIV, col. 1103.

2. On remarquera que Léandre ne donne pas le nom de leur « commune mère », mais qu'il signifie clairement que leurs « communs parents » sont morts à l'époque où il écrit sa lettre. Quant à la Turtur qui sert de mère à Florentine, c'est vraisemblablement la supérieure du couvent où elle s'est retirée.

3. P L.. t. LXXXI, col. 14.

furent-ils exilés ? Quelques historiens espagnols ont parlé de la destruction de Carthagène par les Vandales en 532, date évidemment trop ancienne. Il ne peut être question non plus de la conquête de Carthagène par le roi wisigoth Agila en 552. Arevalo pense que Sévérien fut exilé par l'arien Agila, comme catholique et comme hispano-romain. Mais alors on ne comprendrait pas que sa femme ait trouvé dans l'exil le vrai Dieu, et surtout qu'elle eût craint de se pervertir en retournant dans son pays, occupé, deux ans après, par le très catholique Justinien.

Il est plus logique de supposer — après ce que nous a dit Isidore des Byzantins et ce que dira bientôt Léandre de son ancien pays — que les parents de Léandre et de Florentine furent chassés par les Byzantins en 554. On s'expliquerait ce dur traitement infligé à une famille d'origine hispano-romaine, en disant, comme l'ont fait les biographes postérieurs, que Sévérien remplissait une fonction publique au nom du roi arien des Wisigoths ; ce qui se comprendrait particulièrement bien si Sévérien lui-même et sa femme appartenaient à l'arianisme. Celle-ci se serait convertie en s'exilant à Séville dans un milieu catholique ; mais elle pouvait redouter une rechute en retrouvant à Carthagène ses biens et son entourage. Ainsi les recommandations de Léandre à sa sœur deviennent claires : « Au nom de Jésus, j'atteste me souvenir qu'il était dans ses désirs de ne plus jamais revoir ce pays, même si elle avait dû vivre longtemps. Et toi, ma Florentine, garde-toi de ce que redoutait notre mère ; et le mal qu'elle tenait à fuir, pour l'avoir éprouvé, toi, évite-le par prudence. »

Léandre, il le dit, avait partagé un moment son erreur, sans doute quand il avait, par amour pour la religion et pour sa petite patrie, soutenu le parti d'Herménégild, et cela jusqu'à quêter l'aide de Byzance. Mais Herménégild était mort, et non en odeur de sainteté pour la famille d'Isidore[1].

Cette famille avait dû laisser des intérêts en Carthaginoise ; et voilà pourquoi Léandre avait permis à son frère Fulgence de s'y rendre. Mais, « malheureux que je suis ! écrit-il à sa sœur, je regrette d'y avoir envoyé notre frère à tous deux, Fulgence, et je redoute continuellement les dangers qu'il y court. Il sera, malgré tout, plus en sûreté si toi qui es à l'abri,

1. Voir la manière dont il raconte sa mort dans son *Histoire des rois goths*. P. L., t. LXXXIII, col. 1071.

tu pries pour lui de loin. » Tu ne partages pas mes frayeurs, semble-t-il lui dire, parce que « toi, tu as été tirée de là de telle façon que tu ne t'en souviens plus, bien que tu y sois née. Nul souvenir qui émeuve ton âme de désirs, et tu es heureuse, toi qui ne sais pas ce que tu pourrais regretter. Mais moi, je parle d'expérience, et je te dis que ce pays a perdu sa tenue et sa beauté, au point qu'il n'y subsiste plus un seul homme libre et que la terre même n'a plus son ancienne fécondité ; et c'est le fait d'un juste jugement de Dieu, que la terre à qui l'on a arraché ses citoyens, ait aussi perdu jusqu'à sa fertilité. »

Sous la plume d'un évêque de Séville, écrivant sous le régime wisigoth, ces derniers mots ne peuvent se justifier du simple passage de Carthagène sous la domination éphémère du roi Agila ; ils ne peuvent s'entendre que de la conquête byzantine en 554, et ils rejoignent les appréciations si sévères d'Isidore données au début de ces recherches biographiques[1].

La date de 554 permet de fixer, à quelques années près, les dates de naissance des frères et de la sœur de saint Isidore. Celle-ci a dû naître au plus tôt vers l'année 550, et ses deux frères sont ses aînés de quelques années.

Tout cela est bien vague. Pouvons-nous du moins savoir de quelle race était cette famille privilégiée ? Les noms latins de Sévérien, de Fulgence et de Florentine, les noms grecs de Léandre et d'Isidore semblaient à Arevalo une preuve suffisante pour affirmer qu'elle était hispano-romaine. Kaulen[2] dit pourtant qu'on ne peut rien affirmer sur ce point, et les constatations de la philologie contemporaine nous ont mis en défiance. Pourtant, si l'on trouve des parents d'origine romaine, ou du moins de langue latine, qui, par attrait de la nouveauté, donnaient à leurs enfants des noms germains, par exemple ceux de sainte Geneviève, il est infiniment plus rare de voir des familles barbares prendre des noms latins ou grecs. De plus, saint Isidore, en son *De Viris*, semble opposer l'extraction latine de Léandre à l'origine gothique des Ariens qu'il combattait[3]; et trois chapitres plus bas, il signale, comme

1. « On le savait profondément dévoué à la cause nationale, résolument hostile à l'occupation byzantine. Celle-ci l'avait chassé de son pays avec sa mère, ses deux frères Fulgence et Isidore et sa sœur Florentine. » L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, p. 574.

2. *Kirchenlexicon*, s. v. *Isidorus*.

3. « ...*Ut fide ejus* [*Leandri*] *et industria, populi gentis Gothorum ab Ariana insania ad catholicam fidem reverterentur.* » P. L., t. LXXXIII, col. 1103.

une rareté, un écrivain gothique : *Joannes, Gerundensis ecclesiæ episcopus, natione Gothus.* »

Quant au nom même d'Isidore, d'origine grecque et païenne, puisqu'il veut dire « don d'Isis », il était porté par bien des catholiques qualifiés, contemporains de notre saint : le pape Grégoire le Grand en connaissait au moins trois, en Orient, en Sicile et en Espagne[1]. Dans ce dernier pays, pénétré de culture grecque, il dut être assez fréquent aux siècles précédents, quand Prudence mettait Isis en tête de son Panthéon espagnol[2]; mais, depuis la diffusion du catholicisme, on ne peut expliquer sa survivance que par la force de la routine.

Dans le pays, on le prononçait *Esidorus*, et de cela nous avons une preuve aussi curieuse que péremptoire : Julien de Tolède († 690), en son *De re grammatica*, n. 324, suppose une interrogation d'un grammairien : « *Da aliud nomen quod ex plurimis partibus sit compositum. — Esidorus* : E *præpositio est,* SI *conjunctio est,* DO *verbum est,* RUS, *nomen est*[3] ».

Il faut se résoudre à épiloguer ainsi sur des détails, en l'absence de tout document précis sur la famille d'Isidore. Désormais, les sources seront un peu plus abondantes ; mais les seules auxquelles il soit permis de puiser avec confiance seront, — avec la lettre de Léandre à sa sœur[4] que nous n'avons pas encore achevée, — la correspondance authentique d'Isidore lui-même[5] ; « l'introduction » de Braulion, évêque de Sarragosse († v. 651) « aux écrits du seigneur Isidore[6] » ; la notice sur Isidore donnée par Ildefonse, évêque de Tolède († 667) comme continuation du *De Viris* de son maître[7]; enfin la lettre du clerc Rédemptus de Séville sur la mort du saint[8].

En fin de compte, comme l'a écrit le dernier biographe de ce grand docteur du Moyen Age[9], « il est étonnant qu'on connaisse si peu de chose de sa vie, étant données l'étendue et l'importance de ses écrits et de sa future renommée. Tout ce qu'on peut affirmer sur sa famille, c'est qu'elle appartenait par ses origines à Carthagène, qu'elle était de religion

1. Gregorii Magni, *Regesta* dans *Monum. Germ. hist.*, t. I, p. 145, p. 194, p. 433 ; t. II, p. 65.
2. Poème sur sainte Eulalie, P. L., t. LX, col. 346.
3. Arevalo, *Isidoriana*, P. L. t. LXXXI, col. 90.
4. P. L., t. LXXII, col. 892.
5. P. L., t. LXXXIII, col. 893 et suiv.
6. P. L., t. LXXXII, col. 65.
7. P. L., t. LXXXI, col. 27-28.
8. L. c., col. 30-32.
9. E. Bréhaut, *An encyclopedist of the dark ages of the Middle Age*, New-York, 1911, p. 20.

catholique, et que le nom de ses membres était romain. Il est extrêmement probable qu'elle appartenait à l'élément hispano-romain de la population. Du fait qu'Isidore et ses deux frères furent évêques, on peut augurer que cette famille, quelle qu'ait été son origine, était puissante et influente. »

*
* *

Parlons maintenant de l'éducation d'Isidore au sein de sa famille. Cette famille compta, nous l'avons dit, quatre enfants, dont l'aîné, Léandre, mourut évêque de Séville, et le cadet, Fulgence, fut évêque d'Ecija. Ensuite venait leur sœur Florentine, et enfin Isidore, plus jeune de bien des années.

Le nom même de sa mère, qu'on appelle parfois Théodora et parfois Turtur, n'est pas très bien attesté. Isidore est-il né à Carthagène, comme ses frères aînés, et comme sa sœur Florentine ? Non, sans doute, puisque Léandre, à la fin de la Règle monastique qu'il envoie à celle-ci, lui parle de l'exil « de leurs communs parents » chassés de Carthagène, en Bétique « avec leurs trois enfants », c'est à-dire leurs trois aînés : Léandre, Fulgence et Florentine ; il ne parle pas d'Isidore. Il ajoute que tous trois, ils eussent désiré revoir leur patrie. Il a lui-même éprouvé ce regret ; puis il a dû y renvoyer son frère Fulgence pour les affaires de la famille ; mais à titre d'aîné, il engage sa sœur Florentine à ne pas même songer à revoir « cette province ravagée et vide de ses habitants », et il lui rappelle les objurgations de leur mère de « ne point retourner dans cette patrie ». En tout cela, aucune indication que son jeune frère Isidore ait eu les mêmes regrets et qu'il fût né en cette ville de Carthagène, dès lors occupée par les Byzantins. Notre saint est donc né en exil : il n'en était que plus cher à ses parents.

Avancés en âge et sans doute minés par leurs infortunes, ceux-ci ne purent jouir de la consolation que Dieu leur réservait en la personne de leurs quatre enfants, et surtout du benjamin. L'éducation de celui-ci fut confiée par eux à ses trois aînés et particulièrement à Léandre, qui, devenu moine, regardait Isidore « comme son fils » et dut lui enseigner les lettres grecques et latines[1]. Nommé évêque de Séville, il se

1. Saint Isidore, sans mentionner l'éducation des enfants parmi les occupations des moines, les montre « *viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus* »,

déchargea de la surveillance du jeune homme sur sa sœur Florentine, qui s'était faite religieuse dans le lieu de la résidence familiale.

Au sujet des études d'Isidore, on sait la belle histoire que raconte Luc, diacre de Léon et mort évêque de Tuy en 1249, histoire qui est peut-être antérieure au sermon de saint Martin de Léon († 1221), légende qu'on voudrait dire vraie, tant elle nous semble caractéristique. Elle nous montre l'enfant à l'école de son frère Léandre, devenu moine; et cet usage, disions-nous, était bien dans les mœurs de l'époque. Un jour donc, le jeune Isidore, esprit très borné et craignant les corrections que son frère lui appliquait avec une énergie trop fréquente, se serait enfui de l'école de Séville. « Après avoir erré quelque temps dans la campagne, exténué de soif et de fatigue, l'enfant s'assit auprès d'un puits et se mit à regarder avec curiosité les sillons qui en creusaient la margelle. Il se demandait d'où provenait ce travail, lorsqu'une femme qui venait chercher de l'eau au puits,... lui expliqua que les gouttes d'eau, en tombant sans cesse sur le même endroit, avaient creusé la pierre. Alors l'enfant rentra en lui-même et se dit que, si la dureté de la pierre se laissait ainsi creuser goutte à goutte par l'eau, son esprit finirait bien aussi par subir l'empreinte de l'enseignement. Il retourna auprès de son frère et acheva son éducation de façon à posséder bientôt le latin, le grec et l'hébreu[1] ».

Ce qui nous interdit d'ajouter foi à cette légende, ce ne sont point les procédés d'éducation de Léandre, puisque, dans le même temps, le pape Grégoire usait aussi du fouet pour former ses scholistes. Mais c'est qu'elle n'a pas d'attestations contemporaines et qu'elle exagère l'amplitude de l'instruction de ce temps. Au reste « la charité toute paternelle » de Léandre ne devait pas être très tendre[2], et le génie d'Isidore, nous le

et avoue que « *multos abstinentia inflat et extollit scientia.* » *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. xvi, n. 11 et 18, P. L. t. LXXXIII, col. 799 et 801. De même, au siècle précédent, saint Guénolé, en Bretagne armoricaine, était mis à l'école de l'ermite Corentin, et « les monastères de Grande-Bretagne comprenaient, en plus des moines, un grand nombre de *discipuli* laïques... Gildas ne se contente pas d'élever et de plier à la discipline monastique quelques fils de familles nobles, mais le monastère devint le foyer d'une vie nationale nouvelle ». J. Chevalier, *Essai sur la formation de la nationalité au pays de Galles, des origines à la fin du VIe siècle*, Paris, Alcan, 1923.

1. Montalembert, *Les moines d'Occident*, t. II, p. 250.

2. Isidore lui-même décrira cette *patria potestas* à l'intérieur des monastères; mais il aura beau rappeler les conseils de « tolérance et de discrétion » prêchés déjà par saint Benoît, les traits qui portent sont les derniers : « *Magna sua in jubendo auctoritate, magna illorum in obediendo voluntate.* » *De eccl. officiis*, l. II, c. xvi; P. L., t. LXXXIII, col. 800.



verrons, est plus que pour tout autre, le fruit d'une longue patience : ce n'est même pas « un encyclopédiste, a-t-on écrit, c'est un intrépide copiste[1]. Compilateur infatigable, Isidore a sauvé quelques fragments d'ouvrages aujourd'hui perdus en les transcrivant dans ses livres. Son œuvre touche à l'histoire, à la grammaire, à la théologie, à l'exégèse ; elle les touche, en effet, au sens d'effleurer, car Isidore n'approfondit rien. A le lire on n'aperçoit pas qu'il ait jamais eu une idée en propre[2]... Le tour de son esprit n'allait pas à comprendre mais à connaître : il lit et retient tout ; les citations lui tiennent lieu de découvertes. Intelligence très claire, disposant d'un style rapide, il parle néanmoins la langue gâtée de son temps. »

Il ne faudrait pourtant pas exagérer l'impersonnalité de la pensée d'Isidore — que nous pourrons jauger au cours de ces pages — ni l'incorrection de son style, qu'il est presque impossible de reconnaître dans le flot de ses citations, mais qui nous paraît bien supérieur à celui du clergé wisigoth qui rédigea les conciles et les lois postérieures. Du moins est-il une qualité d'esprit qu'on ne saurait lui dénier : c'est le talent, presque le génie de l'ordre. Ses Etymologies, par exemple, qui caractérisent si bien « la capacité universelle et superficielle de son auteur », — ses Etymologies sont bien plus qu' « un grenier où se trouve remisée toute la défroque de l'antiquité » ; ce sont aussi des casiers commodes où l'on trouve d'excellentes choses, et chaque chose à sa place. C'est ce génie de l'ordre, qui a fait plus tard de Suger un homme d'État : « Il aurait pu, a-t-on dit, gouverner le monde[3]. » On ne sait jusqu'où aurait pu s'étendre l'esprit d'organisation du docteur de Séville ; mais les événements postérieurs de sa vie montrèrent bien que cet « homme doué, nous redit-on, d'une érudition immense, imprécise, mal digérée[4] », était très capable de diriger une grande école, puis des monastères[5], puis un important diocèse, enfin toute l'Église d'Espagne.

Voyons-le tout d'abord à la tête de l'école de Séville. Sur cette école[6], nous n'avons pas de documents bien sûrs : un

1. D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 308-310.
2. Affirmation exagérée qui s'explique par ce fait, reconnu précédemment par D. Leclercq, « qu'il faut regarder de très près pour constater qu'il fait usage du droit de choisir », o c,, p. 10.
3. E. Male, *L'art religieux au XII[e] siècle en France*, p. 165.
4. Leclercq, o. c., p. 309.
5. Rien de plus net que le chapitre où notre saint distribue les rôles dans le monastère : *Quid ad quem pertineat. Regula monachorum*, cap. xx. P. L., t. LXXXIII, col. 889.
6. Bourret, *L'Ecole chrétienne de Séville sous la monarchie des Wisigoths*, 1855.

biographe d'Isidore nous parle bien — au XIIIe siècle ! — de la construction d'un monastère, par l'évêque Léandre, qui y aurait installé son jeune frère avec défense d'en sortir. Mais, tout en restant assez vraisemblable, cela ne nous est attesté qu'à une époque bien tardive. Sur les talents du jeune homme, devenu maître à son tour, nous avons la chance de posséder le témoignage furtif de son meilleur élève, saint Ildefonse, qui devait mourir métropolitain de Tolède († 667).

Voici ce qu'il dit de son ancien maître[1] : « Isidore... était un homme remarquable tant par sa beauté que par son esprit naturel ; et il avait acquis une facilité de parole si coulante et si gracieuse, que cette admirable abondance stupéfiait ceux qui l'écoutaient, parce que l'auditeur ne retenait qu'après l'avoir entendu répéter deux fois la même chose ». Si l'on interprète ainsi, après Arevalo, la phrase laborieuse, mais évidemment laudative, d'Ildefonse, il faut l'entendre de la concision et de l'extrême densité de son enseignement, ce qui répond assez bien à la plupart des chapitres des *Etymologies* ou des *Différences*, vastes recueils de définitions serrées, prises aux auteurs classiques ou chrétiens ; c'est bien aussi le caractère des prologues qu'il a mis à différents livres de la Vulgate revue par ses soins, écrits « dans le même style clair et concis, style sobre, attention accordée aux menus détails chronologiques et géographiques[2]... »

Mais les éditeurs des Pères Tolétains[3] ont traduit autrement ; au lieu de *audita bis qui audisset, non nisi repetita sæpius commendaret*, on lit, en effet, dans des manuscrits de Tolède et du Cassin : *is qui audisset*, et l'on pourrait entendre *commendaret* au sens d'approuver. Voici du moins comment traduit dom Ceillier[4] : « On aimait à l'entendre dire deux fois la même chose ; et quand il l'eût répétée plusieurs fois, on n'en eût pas été ennuyé. » L'art de se répéter était une grande qualité pour un maître au Moyen Age, et sans doute à toutes les époques. Mais ce devait être particulièrement vrai des maîtres wisigothiques, si l'on en juge par leur littérature. Chez saint Isidore, toutefois, il faut distinguer soigneusement, sous ce rapport, les discours et les ouvrages d'enseignement. On aura sans doute de la peine à trouver des exemples de ces

1. ILDEFONSUS, *De viris illustribus*, c. IX, P. L., t. LXXXI, col. 28.
2. Dom DE BRUYNE, dans la *Rev. bénédictine*, 1919, p. 375.
3. *Patrum Toletanorum opera*, t. I, p. 288.
4. CEILLIER, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XVII, p. 622.

répétitions dans ses ouvrages de pure érudition ; nous venons de dire que d'ordinaire il est plutôt concis. Bien plus, dans la dépendance étroite où il est de ses sources, et le peu de souci qu'il montre de se renouveler, on est sûr de retrouver en deux endroits divers des *Étymologies*, ou même en deux ouvrages parus à dix ans d'intervalle des notions identiques et souvent les mêmes termes[1]. Cela montre du moins sa fidélité à consulter ses fiches et met en relief cet esprit d'ordre qu'on a signalé en lui. Mais en ses livres d'édification, comme celui des *Synonymes*, il prend à tâche, au contraire, de se répéter ; et dans ses discours, il devait le faire encore davantage.

Or, les contemporains semblent avoir été particulièrement frappés par la souplesse de son enseignement oral : « Il avait, dit Braulion[2], une facilité d'expression admirable, se proportionnant sans contrainte à la portée de tous, aux ignorants et aux savants, suivant l'occurrence, lui qui était doué d'une si incomparable éloquence[3]. »

Ces derniers mots sonnent plus fort qu'il ne convient pour des conférences d'un érudit en son cabinet de travail. Sans doute le biographe du XIIIe siècle a parlé de cette petite cellule où l'enfermait, sous la foi du serment, son frère Léandre, et où il recevait souvent la visite « du roi Reccarède et de beaucoup d'autres ». Nous ne le suivrons pas jusque-là et nous nous étonnerons à bon droit de voir l'évêque de Séville cloîtrer ainsi son jeune frère, qui pouvait lui être d'un tel secours pour la conversion des Wisigoths ariens.



La vérité est plus consolante : non seulement nous pouvons dire avec dom Ceillier qu' « il y a quelque apparence qu'il embrassa la vie cléricale dans le tems que saint Léandre, son frère, était Évêque de Séville, et que ce fut dans son Clergé qu'il commença à exercer le saint Ministère[4] » ; mais le saint

1. Cf. les définitions de la loi et de la coutume dans les Étymologies, l. II, ch. x, et l. V, ch. III.
2. BRAULIO, *In annotatione librorum D. Isidori*, P. L., t. LXXXI, c. 16.
3. Braulion, dans cette même note, nous fournit un spécimen du langage tout classique qu'Isidore savait parler à ses élèves, puisque lui-même, au grand scandale de certains lecteurs pieux de l'avenir, ne craint pas d'appliquer à son ami l'éloge que Cicéron fait de Varron : c'est qu'il savait la largeur d'esprit de celui qui fut sinon son maître, du moins son conseiller littéraire.
4. D. CEILLIER, o. c. p. 622.

a pris soin de noter[1], avec une simplicité qui a dérouté ses biographes, que « Léandre avait écrit à son frère » — c'est-à-dire à lui-même — « une lettre où il l'avertissait de ne pas craindre la mort ». Évidemment c'est une lettre que Léandre écrivait de son exil, sous Léovigild, pour encourager son jeune frère à le suppléer dans la lutte contre l'arianisme.

On sait aussi que saint Isidore, après la pacification religieuse, fut employé par Léandre à un travail, éminemment monastique et apostolique à la fois, la réédition des Livres Saints d'après la Vulgate de saint Jérôme[2]. Du même coup, nous apprenons qu'il fit ce travail en qualité de chef de monastère.

En effet, alors que toutes les Bibles wisigothiques, plus ou moins tributaires d'Isidore, ont omis son nom, voici qu'un psautier écrit en 1055[3] porte en exergue une pièce de vers : *Florus Isidoro abbati.* Le titre *abbas*, sans doute, ne suffit pas, par lui-même, pour dénoncer un moine[4] ; mais l'allusion faite ensuite aux moines du désert semble bien s'adresser à un chef d'église, chargé d'un service de psalmodie, et vivant dans une retraite relative :

... ex vestro personet ore lyra
Qua prisci cecinere senes, quos maxima Nili
Ostia...

Allusion bien indirecte, dira-t-on, et qui ne tranche pas péremptoirement le problème de la vie religieuse d'Isidore[5].

Pourtant Florus parle d'un ouvrage imposant, qu'il dédie au « Père » qui en a pris l'initiative. Or, le mot *Pater* est peut-être, en Espagne, plus spécifiquement monastique que le titre *Abbas*[6]. Mais quel est ce Florus, se demande dom Férotin, et quel est cet Isidore dont il est ici question ? Le nom du premier nous était jusqu'ici inconnu, aussi bien que l'opuscule qu'on va lire. Quant au second, je n'hésite pas à y voir saint Isidore

1. *De viris illustribus*, c. XLI, P. L., t. LXIII, col. 1104.
2. Cette démonstration a été faite par dom de Bruyne, dans la *Revue bénédictine*, 1919, p. 375 et suiv.
3. D. Férotin. *Deux manuscrits wisigothiques de la bibliothèque de Ferdinand Ier*, dans la *Bibl. de l'Ecole des Chartes*, t. LXII, p. 377.
4. Dans la vie de saint Ildefonse, Cixila le montre institué « abba » séculier de l'église SS. Cosme et Damien de Tolède. Cité par Arevalo, P. L., t. LXXXI, col. 118.
5. Kaulen (*Kirchenlexicon*, s. v. *Isidorus v. Sevilla*) se prononce contre cette hypothèse, de même que la plupart des critiques modernes. Mais on a tort de s'appuyer sur l'opposition — oratoire — établie par Valère († 695) entre Isidore, prédicateur disert et Fructueux, moine contemplatif. Mabillon, AA. SS. O. S. B., t. II, p. 557.
6. Cf. la lettre à Leufroy, P. L., t. LXXXIII, col. 897.

de Séville, le docteur par excellence de l'Église d'Espagne. »

Florus, vraisemblablement le principal collaborateur d'Isidore en son œuvre de révision scripturaire, fait une gloire à son maître de l'œuvre qu'il a encouragée et dirigée : « à sa prière, des mains studieuses ont, à grand labeur, restitué la version latine du Psautier d'après les sources grecques et hébraïques. »

...Quas studiosa manus multi sudore laboris
Restituit PRISCIS, TE ROGITANTE, LOCIS...
Sed tamen Ebrayca rursus ratione polita,
Ac simul ARGOLICA *denuo picta manu,*
Mellifluas celi spargens trans sidera voces,
Concrepat angelico carmina sacra sono.
Nunc cape CORRECTUM *gratanti corde* VOLUMEN,
Atque ita PERMANEAT *da, Pater, oro, operam.*

Quelle est l'œuvre ainsi préfacée ? Est-ce l'édition complète de la Vulgate, dont on a retrouvé des traces récemment, et qui est mentionnée au XIIIe siècle dans un sermon de saint Martin de Léon ? Non, sans doute, car on ne parle ici que du Psautier de David, et cette révision répond assez bien à la note ajoutée avant le XIIIe siècle, dans une première interpolation de la notice de Braulion : « *Quartam editionem Psalterii edidit.* » Mais nous reviendrons sur ce sujet au chapitre suivant.

Pour nos présentes recherches biographiques, ce prologue est important : « Aucun contemporain, note dom Férotin, n'a écrit la vie de saint Isidore : les quelques phrases que lui ont consacrées Braulion de Saragosse et Ildefonse de Tolède sont avant tout une notice littéraire. Il faut descendre jusqu'à Luc de Tuy, au XIIIe siècle, pour rencontrer un historien (et combien médiocre !) de saint Isidore. Il va de soi qu'on ne saurait se fier à son récit pour tout ce qui touche à la biographie du grand évêque de Séville. »

« Cette absence de détails biographiques donne à notre inédit quelque importance... On y voit que le saint docteur, avant de monter sur le siège épiscopal, avait, comme son frère saint Léandre, mené la vie monastique, et même gouverné comme abbé une communauté religieuse. Ceci n'a rien que de très normal. On s'explique mieux par là qu'il ait composé sa « Règle des moines », et la connaissance dont il fait preuve des obser-

vances monastiques[1]. » Ces derniers mots de notre bénédictin hispanisant s'appliquent également à la législation monastique annexée par Isidore à ses conciles de Séville et de Tolède.

Quant à l'œuvre scripturaire du saint, on en dira quelques mots dans la suite ; mais on peut noter d'une façon générale — et c'est ce qui souligne l'importance de ce prologue biblique — que tous les caractères attribués par Florus à l'œuvre scripturaire de son abbé se retrouveront dans l'œuvre canonique d'Isidore : œuvre de compilation et de retour à l'antiquité; œuvre de correction et surtout de remise en ordre, entreprise « à sa prière », — « *te rogitante* » — et sous sa direction, mais non peut-être de sa propre main; œuvre d'assemblage enfin, en un ouvrage unique destiné à demeurer après lui et à faire autorité sous la surveillance de l'épiscopat espagnol.

On pourrait commodément placer cet ouvrage de longue haleine, ainsi que la vie monastique d'Isidore vers 590-600, car, dans la précédente décade, alors que son frère Léandre était en mission à Constantinople, puis en exil hors de l'Espagne, après le retour de son frère et aux environs du concile de 589, il dut travailler sous ses ordres à l'apostolat des Ariens. Dix ans après, il lui succédait sur le siège de Séville : d'abbé devenu évêque, il délaissait ses études scripturaires pour le soin de son Église.

*
* *

L'œuvre principale de son épiscopat fut, à n'en pas douter, l'organisation des églises par la promulgation de décrets conciliaires. Et par là, il faut entendre, non seulement la tenue de deux ou de trois importants conciles, mais aussi, croyons-nous, la codification primitive du recueil de conciles et de décrétales connu sous le nom d'*Hispana*.

Nous essayerons de montrer les titres de notre saint à la paternité de cette grande œuvre dans la troisième partie de ce livre, La seconde partie sera entièrement consacrée à l'étude

1. Dom Férotin, l. c., p. 379. En note, après avoir réservé « le titre de bénédictin donné à saint Isidore », et plus encore celui de « religieux carme », il ajoute : « Au sujet du titre d'*abbas* donné à saint Isidore, il est intéressant de noter qu'on le retrouve dans quelques anciens mss. wisigothiques. Je l'ai remarqué dans le codex j. a. 13 (fol. 41) de l'Escurial, écrit en 912 dans le monastère bénédictin de Bobatella. »



des deux conciles de Séville en 619 et de Tolède en 633, où saint Isidore eut, de l'aveu de tous les critiques, une part prépondérante. Là où plusieurs n'oseront tout d'abord nous suivre, c'est dans l'hypothèse d'un autre concile de Séville aux alentours de l'année 624. Disons tout de suite que nous reconstituons, à l'actif du grand évêque, ces nouvelles assises, à l'aide de trois documents indépendants et restés jusqu'ici inexpliqués. C'est : 1° Le dossier ajouté par Florez aux actes du VIe Concile de Tolède de 638, concernant la déposition « autrefois dans un concile de Séville, de l'évêque Marcien », successeur de saint Fulgence († après 619) sur le siège d'Ecija [1]. Cette mention pouvait, par elle seule, paraître un peu en l'air, et Kaulen doutait encore de la réalité de ce synode [2]. Mais le P. Fita en a démontré l'authenticité [3], et voici que deux autres attestations de détail, viennent l'appuyer, et confirmer la date de 624 :

2° Dans une lettre à Isidore [4] — qu'Arevalo lui-même date des environs de 625 ou d'un peu avant [5] — Braulion lui dit : « Faites-moi adresser de suite par les soins du roi les *gesta* du concile où Sintharius a passé par le feu de votre examen, sinon pour y être purifié, du moins pour s'y trouver amolli, — *decoctus* »; nous dirions : déconfit. « Nous le lui avons déjà demandé [au roi], continue Braulion, parce que nous en avons grand besoin pour rechercher la vérité dans [notre] concile. »

Tout est presque énigmatique dans ce billet, sauf la date qui nous reporte à 625; mais on peut être justement étonné de voir que le sagace auteur des *Isidoriana* n'ait pas rapproché ce synode de celui où fut déposé Marcien d'Ecija, à la même date. Sans doute Sintharius n'est point Marcianus ; il n'est pas, non plus, ce Gregorius, l'évêque syrien convaincu de monophysisme au concile de Séville de 619, d'autant que ce Grégoire s'était converti, tandis que Sintharius semble avoir résisté aux efforts de l'éloquence d'Isidore. Mais les deux tentatives sont pourtant du même genre et s'éclairent l'une l'autre.

Nous croyons, en effet, qu'il s'agit encore ici d'un hérétique, plutôt que d'un évêque indigne, car Braulion demande le

1. Florez, *España sagrada*, t. X, p. 106.
2. *Kirchenlexicon*, s. v. *Isidorus von Sevilla*.
3. Fita. *Suplemento ad concilio nacional Toledano VI*, Madrid, 1881.
4. Arevalo, *Isidoriana*, *P. L.*, t. LXXXI, col. 124.
5. Sa conclusion est solidement étayée sur la demande du livre des Étymologies qui est au début de la lettre.

dossier « afin de rechercher la vérité dans un concile ». Or, il ne manquait pas alors d'évêques en Espagne — surtout des Goths comme Sinthaire — qui restaient ariens ou même qui retournaient à l'arianisme : témoin ce Vincent de Saragosse — justement un prédécesseur de Braulion sur ce siège — auquel Isidore semble avoir attaché une grande attention[1]. Quoi qu'il en soit de l'identification du personnage[2], voici un second point qui fut réglé par l'évêque de Séville dans un concile où il avait un grand rôle, aux environs de 624. N'est-ce pas désigner notre IIIe concile de Séville ?

3° Enfin, on trouve un dixième décret aberrant d'un concile de Séville : *Ex concilio Spalitano, capitulo X*, concernant les Juifs[3], et différent de tous les décrets de 619. On le trouve dans les Fausses Décrétales du Pseudo-Isidore[4]. Mais qu'on ne crie pas tout de suite à la falsification ! car ce décret se trouve en compagnie de plusieurs autres très authentiques dans la partie la plus irréprochable du recueil, dans la série des conciles de l'*Hispana* que le faussaire franc a insérée sans modification, avant le IXe concile de Tolède de 655. Elles tiennent lieu, comme nous le montrerons plus loin, des « sentences manquant aux anciens exemplaires » ajoutées d'office par ce concile[5].

Ce canon porte d'ailleurs ses signes d'authenticité, d'abord dans ses considérants introduits par le mot : *Comperimus*, tout comme les décrets isidoriens de 619 ; puis dans le rappel des « lois récentes de Sisebut : *Namque fidelissimus Deo Sisebutus... quosdam Judæos nuper ad fidem vocatos...* » ; enfin dans une citation qui en fut faite au XIIe concile de Tolède (681)[6].

On serait plutôt porté à placer ce décret du vivant même du roi Sisebut († 620) à cause des titres pompeux qui lui sont donnés ; mais, en 624, ses lois pouvaient encore être appelées récentes. Et puis, cette date n'est qu'un *terminus ad quem*, et en 622, Marcien d'Ecija pouvait déjà être mis en

1. Cf. *De Viris illustribus*, ch. XLIII, P. L., t. LXXXIII, col. 1105 et *Historia de regibus Gothorum*, l. c., col. 1071.
2. On trouve un Sintharius signataire du concile d'Egara de 615 (Mansi, t. X, col. 642.) Ce fait n'empêcherait pas le même personnage d'être tombé dans l'hérésie moins de dix ans après.
3. Il demande de surveiller les Juifs qui, obligés par le roi Sisebut de faire baptiser leurs enfants, y substituaient des enfants étrangers.
4. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianæ*, p. 396.
5. L. c., p. 397.
6. P. L., t. LXXXIV, col. 477.

accusation, l'énigmatique Sinthaire déconfit, et les Juifs surveillés dans leur conversion. Ce qui est au moins curieux, c'est qu'en rapprochant ces trois décrets attribués à un concile de Séville de 622-624, on se trouve en présence de *gesta* qui sont tout à fait parallèles à ceux du concile de Séville de 619 : il y a, là aussi, un conflit de juridiction épiscopale, une joute dogmatique et un mot contre les Juifs. N'avons-nous pas des deux côtés l'empreinte de la main d'Isidore ?

Malgré toutes ces apparences convergentes, nous ne pouvons proposer autre chose que des insinuations au sujet de cette œuvre conciliaire supposée, qui aurait occupé le milieu de la carrière épiscopale de notre saint. Ce serait une marque nouvelle de ce « zèle de la vie active par quoi il réforma la tenue de toute l'Église d'Espagne »[1].

*
* *

De toutes les entreprises de son épiscopat, de toutes celles que les documents conciliaires nous laissent soupçonner dans un tel restaurateur de la discipline, Braulion, son ami, n'a cependant rien retenu; il ne nous parle, dans sa notice, que du savant et du théologien. Le savant était admirable en saint Isidore, et il n'est pas douteux que tous ses loisirs d'évêque passassent à ses ouvrages, qu'il publia à la demande de ses amis. Quant à la controverse arienne ou monophysite, on peut être assuré qu'elle ne prit pas grande place dans sa carrière épiscopale, car, s'il s'était appliqué à la dispute théologique, au lieu de ce dossier assez pauvre contre l'évêque acéphale Grégoire, il est bien probable qu'il aurait fait un juste volume dans le genre de ses Etymologies. Seule, la controverse juive semble l'avoir retenu quelque peu, si nous tenons compte des deux livres *Adversus Judæos* qu'il dédia à sa sœur au début de son épiscopat.

Mais, par delà le domaine de la controverse, qui nous dira les œuvres de zèle qu'il entreprit ? Est-il à croire que l'évêque de Séville qui faisait adopter en 633 le projet de convents de clercs — disons : de séminaires — et de presbytères à vie commune obligatoires pour les paroisses de toute l'Espagne, est-il à croire qu'il n'eût encore rien tenté de semblable dans son propre

1. Valerius, *Vita S. Fructuosi*, Mabillon, AA. SS. O. S. B., t. II, p. 581.

diocèse, qu'il gouvernait depuis trente ans ? Une pareille œuvre était trop dans ses goûts pour qu'il la négligeât. Et puis nous avons, ici du moins, plus qu'une allusion dans Cixila (774), qui commence ainsi sa vie de saint Ildefonse : [Ildefonse fut] « égal en mérites à ce très saint seigneur Isidore, dont il but les ondes pures. Envoyé, en effet, par le saint et vénérable pape Eugène, métropolitain de Tolède, au susdit docteur et évêque de Séville, comme il semblait déjà un peu dégrossi, il fut par lui si bien formé, et, dit-on, mis aux fers, qu'il revint pleinement instruit à son pédagogue, le seigneur Eugène ; aussi, après quelques jours passés dans l'office de diacre, il fut mis à la tête de l'église des saints Come et Damien à titre d'abbé[1]. » Pensons qu'un diacre devait avoir vingt-cinq ans, et un prêtre au moins trente ; et l'on se dira qu'une institution qui groupait ainsi l'élite des diacres des diocèses voisins, devait faire figure de Séminaire, sinon d'Université.

Il est encore un autre clerc de l'entourage du saint, dont on connaît du moins le nom. Il ne s'agit pas de Braulion, qui fut plutôt son ami et son correspondant que son élève. Nous voulons parler de Redemptus, qui nous a laissé le récit de la mort de « son maître Isidore », mort dont il fut le témoin, avec une foule d'autres clercs et religieux, dans lesquels il est facile de soupçonner des disciples du maître, des élèves de l'école de Séville.

Mais passons à ce récit, qui, mieux que les notices bibliographiques de Braulion et d'Ildefonse, nous montrera l'évêque sous son vrai jour. La note, en effet, a cet accent ému et cette exactitude de détails qui caractérisent un témoin oculaire, avec ce rien d'arrangement, inévitable dans un récit qui joint, au souci de vérité très affirmé, un souci d'édification non moins manifeste[2].

Le vieil évêque nous y est montré très pieux — faut-il le dire ? — et très simple dans son genre de vie, « sortant de sa cellule pour venir prier une dernière fois le martyr saint Vincent dans sa basilique. » Très généreux aussi pour les pauvres : ce qui est sans doute un trait commun et quasi obligé des bons

1. *Vita Ildefonsi*, citée par AREVALO, *Isidoriana*, P. L., t. LXXXI, col. 118.

2. « *Quæ res me primum compulit pro hac sollicitudine, quam ex amore in eum offertis, vestræ charitati gratias agere ; deinde quia vera supprimere nequeo, et quod de eo pauca de multis colligere potui, te orante, dicere cogor.* » *Obitus b. Isidori a Redempto.* P. L., t. LXXXI, col. 30.



évêques de ce temps, où les églises comptaient presque exclusivement sur les testaments de leurs pasteurs pour compléter leur dotation, et savaient, dans la Gaule mérovingienne et aussi dans l'Espagne wisigothique[1], montrer leur réprobation aux évêques qui comprenaient les choses autrement. Mais la généralité du fait n'est ici qu'un *confirmatur* de la narration de Redemptus, nous montrant la procession des pauvres « assiégeant le saint pendant les six derniers mois de sa vie. »

Un autre trait édifiant, c'est l'horreur de la conversation des femmes : — le mourant — placé au milieu du chœur prèsr recedu cancel de l'autel, fait éloigner a foule des femmes, pou voir la pénitence entouré d'hommes « *ut virorum tantum, non mulierum*, — que de mépris dans ce mot du clerc ! — *circa eum cerneretur præsentia.* » Cela rappelle le geste de cet abbé du pays de Mérida, l'ex-moine africain Nunctus, qui faisait mettre une garde sur son chemin quand il se rendait à l'office de nuit, « *non quia aspernabatur sexum, sed... metuebat incurrere vitium*[2] *!* »

Mais il était dit — dans sa peau mourra le renard — que jusque dans sa dernière prière, saint Isidore serait livresque : ses ultimes paroles sont des centons, je ne dis pas de textes de la Sainte Écriture, qui formaient à cette époque le fond de tout formulaire de piété, mais de textes patristiques. Quand on suit l'énumération qu'il y fait des pardons de Dieu : le pauvre Lazare, Job, etc..., on se reporte instinctivement à cette vieille prière pour les morts héritée de la Synagogue, et qui couvrait de ses symboles consolants les sarcophages des cimetières d'Orient et d'Occident. Ajoutons-y la phrase qui revient deux fois : « *Non inveniat in me hostis antiquus quod puniat* », qui nous ramène au récit de la mort de saint Martin par Sulpice-Sévère. On retrouve d'ailleurs des traces de ces deux centons dans le *Liber Ordinum* mozarabe pour la cérémonie de la sépulture, de même que du rite de l'*indulgentia* auquel Redemptus fait une allusion assez claire dans son récit[3].

Nous n'avons, au reste, aucune pensée neuve dans ces dernières paroles ; aussi bien ce n'est pas à un mourant qu'il faut demander de s'improviser penseur original. Ce que nous demandons à ces *ultima verba* du grand évêque, ils nous le

1. *De vita Patrum Emeritensium*, P. L., t. LXXX, col. 133 ; AA. SS. Nov., t. I, p. 324-325.
2. L. c., col. 127.
3. « *Et dum una voce omnes pro eo « indulgentiam » postulassent.* » Sur ce rite très caractéristique, voir dom Férotin, *Liber ordinum*, p. 111, 114, 117 ; on faisait encore l'*indulgentia* au Vendredi-Saint ; cf. dom Férotin, *Liber Sacramentorum*, p. XXXVII

donnent : l'écho de son amour pour Dieu et pour ses fidèles. Il fait aussi aux évêques présents, ses dernières recommandations morales, ce qui montre l'autorité dont il jouissait parmi ses collègues. Tout cela est dit dans un langage cadencé et rimé, pour permettre aux simples de retenir ses paroles. Rien par ailleurs dans cette mort qui ne ressemble, point par point, à celle des pieux personnages du temps : pénitence, libération de serfs et de créanciers, communion et baiser de paix[1].

Les dates obituaires de la famille d'Isidore ont été étudiées par de Rossi[2], qui admet pour la mort de saint Léandre l'année 600, et pour celle de Florentine, le V des calendes de septembre 633. La date de la mort d'Isidore a été fixée par Mommsen, qui résume ainsi ses observations : « Dans l'épitaphe commune à Léandre, à sa sœur et à son frère Isidore, la mort de Léandre est fixée au *III Kal. Mart. æra DCXLI* = 27 février 603. Mais on ne sait quelle confiance il faut donner à l'appendice de cette épitaphe, qui est certainement fautive, du moins pour la date de la mort de Florentine. Nous sommes plus heureux pour la pénitence de saint Isidore : tout d'abord la date donnée par Rédemptus doit être restituée en celle-ci : *pridie Kal. apr. luna XVIII;* et comme le saint mourut quatre jours plus tard, donc sa mort arriva le 4 avril 636. L'année 636 est certaine, puisque les données de Braulion et d'Ildefonse correspondent à cette année, et que les souscriptions aux conciles de Tolède de 633 et du 30 juin 636 s'accommodent de cette date[3]. »

II. — Bibliothèque de saint Isidore

L'Espagne du VIe siècle. — La bibliothèque de Séville.
Les bibliothèques d'Espagne.

« Pour mieux comprendre la formation littéraire d'Isidore[4], il faut donner quelque attention au pays dans lequel il a vécu. La culture espagnole, dans le haut Moyen Age, semble avoir été relativement supérieure. Il est bien connu que ce pays a

1. Cf. la mort de Félix, évêque de Mérida († vers 572), dans *De vita Patrum Emeritensium*, ch. VII et VIII, P. L., t. LXXX, col. 135 et 137 et *Acta Sanctorum*, Nov. t. 2, p. 325-326.
2. De Rossi, *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 297.
3. Mommsen, *Monum. German. Auctores antiquissimi*, t. XI, p. 391.
4. Bréhaut, p. 18. *An encyclopedist of the dark ages of the Middle Age.*

été foncièrement romanisé... En fait, l'Espagne avait perdu son individualité et était devenue partie intégrante du monde romain, peu inférieure en civilisation à l'Italie ; et la fin du régime romain avait laissé le peuple d'Espagne parlant le latin, lisant la littérature latine, et habitué aux institutions et aux manières de penser romaines.

« D'ailleurs la continuité de l'ancienne culture avait été moins profondément troublée en Espagne que partout ailleurs du fait du choc des invasions barbares. Cela tient en bonne partie à sa situation géographique : la frontière barbare était bien loin... A noter, enfin, le cas spécial des Wisigoths, qui, seuls parmi les barbares, se montrèrent un permanent facteur de développement du pays. C'est qu'ils furent les premiers admis dans l'Empire dès 376, c'est-à-dire plus de deux générations, avant de commencer à pénétrer en Espagne, alors que la réelle conquête ne devait commencer que beaucoup plus tard. « Au temps où ils apparurent comme une aristocratie gouvernante en Espagne, ils avaient eu déjà un long contact avec les Romains ; ils étaient devenus, sur tous les points, un peuple civilisé[1]. » Ils étaient alors en situation de rivaliser avec les Romains de naissance ; et cette culture latine fut largement répandue par la conversion des Goths ariens à l'orthodoxie, la suppression de l'interdiction des mariages entre les deux races, l'usage du latin dans les documents officiels, et finalement l'établissement d'une loi commune aux deux peuples.

« Un autre facteur qui eut alors une légère influence sur la culture, c'est la réoccupation de la région Sud-Est de la péninsule par l'Empire d'Orient, qui dura de Justinien jusqu'à l'an 628. Cette région comprit même Séville durant quelques années. »

Saint Isidore doit-il quelque chose à cette civilisation gréco-latine au centre de laquelle il grandit ? Tout d'abord, disons que « la réputation[2] de science linguistique étendue, qui s'est attachée à lui après sa mort, n'a été mise en question que dans ces derniers temps ; or, elle manque de base. L'expression souvent répétée : *latinis, græcis et hæbraicis litteris instructus*, qu'on trouve dans la *Vita Isidori*, ne mérite aucune attention[3]. Bien plutôt faut-il se fier au demi-aveu de notre

1. M. Hume, *The spanish people*, p. 45.
2. Brehaut, *An encyclopedist of the dark ages*, p. 35.
3. Sur sa connaissance du grec, voir Dressel, *De Isidori Originum fontibus*, dans *Rivista di Filologia*, vol. III, p. 216, et Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, p. 56 et suiv.

saint s'assimilant à ses contemporains pour l'ignorance du grec : « Parmi les livres [de Chrysostome] qui sont à l'usage du monde latin,... nous avons lu... » Tout au plus a-t-il pris une vague connaissance de la lettre de Jean de Constantinople à son frère Léandre, bien qu'elle fût écrite — il a soin de le noter — « *græco eloquio*[1] ».

« Ses ouvrages mêmes ne supposent pas la connaissance du grec, et il semble qu'il a eu recours à des traductions chaque fois que son travail renferme un mot d'origine grecque... Les mots grecs détachés ou les phrases grecques, qui arrivent d'ailleurs rarement dans ses œuvres, sont tous pratiquement donnés comme des dérivations du latin ; et si l'on se rappelle que ces mots et phrases détachées étaient extrêmement communs dans la littérature latine depuis des siècles, il devient évident que l'usage qu'en fait Isidore n'indique pas nécessairement qu'il ait eu une connaissance du grec pour le lire. Son cas est semblable à celui de bien des personnes intelligentes de notre époque qui sont capables de donner les racines latines ou grecques de certains mots sans être capables de lire ces langues. »

Mais, à défaut d'érudition linguistique, y avait-il chez Isidore une vraie science des enseignements latins ? « Pour en apprécier la qualité, il faut se rappeler qu'il est séparé de Pline par près de six siècles, et que ces six siècles forment une période de déclin intellectuel continu. Or, nous pouvons nous rappeler ce fait, que déjà Pline lui-même copiait parfois ce qu'il ne comprenait pas ; après cela, que pouvons-nous donc attendre d'Isidore ? Qu'il ait écrit ce qu'il a écrit, dans le temps où il l'a fait, c'est un fait en soi-même étonnant. Son œuvre est le seul symptôme de vie intellectuelle, en l'espace de deux siècles, dans l'histoire de l'Europe occidentale[2]. »

Il serait intéressant de savoir quels auteurs il a consultés, quel penseur a formé son esprit. Sous ce rapport, grâce à Dieu, ses ouvrages sont éloquents ; car s'ils n'ont pas, — s'ils n'ont plus, par l'incurie des copistes, — les références de l'auteur à ses sources, ils les laissent facilement reconnaître par le caractère textuel des emprunts qu'il leur fait. De nombreuses

1. *De Viris illustribus*, n. 23 et 52, P. L., t. LXXXIII, col. 1093 et 1102.
2. Bréhaut, *o. c.*, p. 79.



études de détail ont été, au siècle dernier, consacrées à cette recherche[1].

Mais, tout de suite, il faut être fixé sur une bibliographie qui se prétend dressée par le saint en personne[2] : ce sont les vers qui furent transcrits en tête d'un Juvencus du VIIe siècle[3], recueillis par Bède et Théodulfe au VIIIe, dans la Sylloge de Lauresham et dans Notker au IXe. Sans doute ces témoins ne citent pas de nom, ou même parlent d'un auteur inconnu. Mais on verra plus loin les rapports directs des écrits isidoriens avec l'Anglo-Saxon Bède et le Goth Théodulfe. Et puis un Florilège lombard du VIIIe siècle porte la mention ISID., et la Sylloge de Lauresham au siècle suivant[4] les intitule : « *Versus qui scripti sunt in armario suo ab ipso compositi.* » Enfin Eugène de Tolède et Paulus Albarus, deux Espagnols, sont les premiers à les citer, ce qui fait penser à un auteur écrivant en Espagne.

Cependant, comme ceux-ci les rapportent sans nom d'auteur, l'authenticité de ces vers a été mise en doute par Manitius et niée par Ebert. Mais les recherches de Beeson, dans ses *Isidor-Studien*, montrent que la tradition manuscrite est franchement en faveur d'Isidore. Ajoutons que le style lui-même — des expressions comme *mundalia* qu'on retrouve dans le IIe concile de Séville, des tours de phrases interrogatifs analogues à ceux du livre des Synonymes — semble dénoncer la plume inexperte du grand compilateur s'essayant à imiter Virgile.

1. Sur les sources d'Isidore, voici les principaux ouvrages à consulter :
NETTLESHIP, *Lectures and Essays*, Oxford, 1885, p. 330-336.
REIFFERSCHEID, *Suetonii reliquiæ*.
SCHMIDT, *Quæstiones de musicis scriptoribus romanis, in primis de Cassiodoro et Isidoro* voit dans le *De Musica* d'Isidore des traces d'un auteur chrétien inconnu.
BECKER (G.), *Isidori de Natura rerum*, Berlin, 1857.
HERTZBERG (H.), *Die Chronikon des Isidors. Forsch. zu deutschen Geschichte*, Göttingen, 1874.
USENER (H.), *Anecdoton Holderi*, Bonn, 1877.
DIRCKSEN, *Hinterlassen Schriften*, I, p. 185.
SCHENK (A.), *De Isidori Hispal. de natura rerum libelli fontibus*, Jena, 1909.
KLUSSMANN (M.), *Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis*, Hambourg, 1892.
A. PHILIPP, *Die histor. und geograph. Quellen in den Etym. des I. v. S.*, Berlin, 1913.
Il faut y joindre des articles de revues comme :
O. PROBST, *Isidors Schrift der Medicina*, extrait de *Archiv. für Geschichte der Medizin*, VIII, 1 (1916).
P. LEHMANN, *Kassiodorsstudien*, dans *Philologus*, t. LXXI, (1912) et LXXIII (1913).
P. WESSNER, *Isidor und Sueton*, dans *Hermes*, 1917, p. 201-300.
Ch. BEESON, *Isidor-Studien*, dans *Quellen z. lat. Philologie des Mittelalteres*, IV, 12 (1913), Munich.

2. P. L., t. LXXXIII, col. 1113-1116.

3. Cambridge, Trinity College, ms. 304, fol. 1 à 3.

4. DE ROSSI, *Inscript. christianæ urbis Romæ*, t. II, p. 295.

Et puis, le *titulus* sur saint Chrysostome s'exprime tout comme la notice correspondante du *De Viris*, et celui sur saint Augustin se termine comme celui des Étymologies, par une plainte de ne posséder qu'une partie de ses écrits ; nous verrons qu'à son concile de Séville, Isidore ne cite saint Augustin que dans les *Excerpta* d'Eugippius.

Il aurait donc eu « dans ses écrins », non seulement l'Ancien et le Nouveau Testament, mais la plupart des Pères latins[1], et parmi les Grecs, Origène et saint Chrysostome, déjà traduits en latin[2]. Il vante les écrits éloquents de saint Hilaire, les sermons et les hymnes de saint Ambroise et des poètes Prudence, Juvencus et Sédulius, auxquels justement il réserve une place importante dans son *De Viris illustribus*, et c'est encore un signe d'authenticité qui en vaut bien un autre.

Saint Isidore avait donc à son usage une magnifique bibliothèque. En ceci, comme en toute son œuvre, le grand évêque ne fit guère que réaliser pour son pays une idée qui était en l'air en différentes églises de la chrétienté : à cette période de discussions théologiques et disciplinaires, de grands pontifes tenaient à avoir sous la main les documents les plus abondants et les plus sûrs. Ainsi avait fait à Rome le pape Agapit (535-536) en sa maison du Scaurus ; et au temps même d'Isidore, saint Grégoire le Grand († 604) mettait tous ses soins à accroître le fond de son précédesseur[3]. Nous voyons que dans cette bibliothèque papale, comme dans celle de Séville, « *codices, pulchro loco arte conditi* ». De Rossi croit qu'il y avait là aussi, des armoires avec leur table des matières versifiée[1], et, au-dessus de chacune d'elles, les statues des auteurs y contenus[3]. Les historiens nous ont rapporté des tentatives semblables à Arles du temps de saint Césaire, dont la bibliothèque ne le cédait en rien à ces archives si bien tenues qu'a célébrées Mgr Duchesne. Plus tard, c'est Théodore qui fondera celle de Cantorbéry.

Riche en livres religieux, il faut avouer que la bibliothèque du saint nous semble aussi riche au moins en œuvres profanes. Il

1. « Dans ses vastes compilations, la théologie était représentée par les Livres Saints, les ouvrages de Tertullien, de Cyprien, de Pseudo-Clément *(Recognitiones)*, de Lactance, de Victorin, d'Athanase, d'Hilaire de Poitiers, de Basile, de Grégoire de Nazianze, d'Ambroise, de Jérôme, de Rufin, de Chrysostome, d'Augustin, de Cyrille d'Alexandrie, de Léon le Grand, de Cassien, de Fulgence, de Cassiodore et de Grégoire le Grand. » Dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 324.

2. *De Viris illustribus*, c. xix, n. 25, P. L., t. LXXXIII, col. 1094.

3. De Rossi. *De origine, historia, indicibus scrinii et bibliothecæ sedis Apostolicæ*, tiré à part p. 61 du tome I *Codicum Palatin. Bibl. Vaticanæ*, 1886.

le dit lui-même : « *Sunt hic plura sacra, sunt hic mundalia plura.* » Toujours d'après les *tituli* de sa bibliothèque, nous voyons qu'il attachait certainement une importance spéciale — et ceci nous intéresse davantage, — aux poètes et aux médecins, mais surtout aux recueils et aux ouvrages de droit romain. Écoutez plutôt l'accent de bibliophile fervent avec lequel il parle de ses livres de droit :

« *Conditur hic iuris series amplissima legum,*
Veridico Latium quæ regit ore forum.
Non fucos libros gestant hæc scrinia nostra,
Qui cupis, ecce lege, si tua vota libent :
Tolle hic segnitiem, pone fastidia mentis,
Crede mihi, frater, doctior inde redis.
An dicis forte : Quid iam mihi ista necesse est?
Quod mediter studii non superesse mihi.
Explicui historias, percurrique omnia legis.
Vere hoc si dicis, jam nihil ipse sapis.

Précédemment, il avait eu un mot pour Papinien, mot de connaisseur : « *Lucanus si te, Papiniusque tedet.* » Vraiment, si un tel bibliophile n'a pas « parcouru lui-même tout ce qu'on a écrit sur le droit », du moins semble-t-il avoir une connaissance sommaire de cette « *series amplissima legum* » qu'il conserve en sa bibliothèque, avec la ferme intention de compléter sa science, qu'il sent toujours courte en cette matière.

En ce qui concerne le droit canonique[1], nous n'avons aucun renseignement sur la bibliothèque particulière de saint Isidore. Mais, par ce que nous savons de son érudition et de son commerce de livres, d'après ses lettres et ses propres ouvrages, nous pensons bien qu'il emprunta et fit copier à son usage les trésors canoniques que possédait alors l'Espagne renaissante. On nous parle de la bibliothèque de Tolède, où plus tard saint Julien trouvera les éléments de ses dissertations patristiques ; et encore de la bibliothèque de Dume, près de Braga, où saint Martin, dans la première partie du VIe siècle, avait déposé ses livres canoniques, en particulier son « Recueil de canons tirés des anciens Pères de l'Orient » ; et puis d'une autre bibliothèque monastique de Sirvitum, que l'abbé Donat avait rapportée d'Afrique. Ainsi l'Espagne avait jour sur Rome, l'Orient et l'Afrique ancienne. Avec l'église-sœur de la Gaule

1. Cf. Dom Leclercq. *L'Espagne chrétienne*, p. 324.

méridionale, les rapports et les échanges restaient constants, et il n'était sans doute pas besoin d'aller jusqu'à Saragosse, chez l'évêque Braulion, ni jusqu'à Tarragone, chez le prêtre Émilien, pour trouver les canons des conciles francs[1].

Nous savons d'ailleurs qu'Isidore et son frère Léandre avaient ajouté au premier fonds rapporté de Constantinople, tous les livres de première nécessité, voire les livres nouveaux du pape Grégoire, et qu'ils n'hésitaient pas à envoyer à Rome des émissaires pour se procurer leurs instruments de travail.

Car Isidore — et c'est par ce trait charmant que nous finirons — Isidore regardait un nouveau livre comme une grâce de Dieu et un sort délicieux : « *Sors melior cui delicias omnium librorum ejus præstiterit Dominus*[2] *!* »

III. — Bibliographie de saint Isidore

Œuvres littéraires et scripturaires. — Œuvres théologiques et historiques. — Les Étymologies. — Œuvres canoniques. — Saint Isidore et Varron.

Sur ce rapide aperçu de la bibliothèque de saint Isidore, nous pouvons faire nôtre l'appellation que lui ont décernée ses contemporains : c'est bien le dernier humaniste du monde latin. Écoutons, par exemple, son ami, le bibliophile Braulion, évêque de Saragosse, dans la notice littéraire[3] qu'il ajouta au *De viris illustribus* de l'évêque de Séville : « En lui, dit-il, l'antiquité a retrouvé quelque chose d'elle-même, ou plutôt c'est notre temps qui s'est fait en lui une image de la science de l'antiquité... »

« Et si le prudent lecteur veut se faire une idée de sa sagesse » — c'est en effet ce qu'il nous reste à faire avant d'entrer dans le vif de notre travail — « il pourra facilement s'en rendre compte d'après ses études diverses et les ouvrages élaborés par lui. Voici du moins un mémoire de ceux qui sont parvenus à notre connaissance... »

Suit un catalogue dont le désordre apparent nous fait con-

1. Ces relations avec les églises de Narbonne et d'Arles étaient facilitées et même nécessitées par la commune domination des rois wisigoths, et la fréquence des conciles nationaux.
2. *De Viris illustribus*, c. XXVII, P. L., t. LXXXIII, col. 1098.
3. BRAULIO, *Prænotatio librorum D. Isidori*, P. L., t. LXXXI, col. 16.



clure qu'il a été dressé dans l'ordre chronologique[1], d'autant qu'il débute par des ouvrages très frustes, presque des lexiques : le livre des *Différences*, distinctions entre certains mots homonymes ou synonymes, ou certaines expressions dogmatiques.

Vient ensuite « le livre des Introductions » aux différents livres de la Bible, « qui note brièvement, dit Braulion, le contenu de chaque livre de la Sainte Écriture ». Il est donc distinct du simple catalogue des Livres Saints donné au livre VI[e] des Étymologies, distinct aussi des sommaires placés en tête de chaque livre canonique dans quelques rares exemplaires de la Bible espagnole[2]. Il est curieux de constater que ces Bibles, et d'autres dérivées de celles-ci, ont assez souvent accueilli les sommaires ou même le catalogue des Étymologies[3], tandis que le livre des Introductions, qui était aussi authentique et avait été écrit pour faciliter la lecture de la Bible, est resté généralement en forme d'ouvrage séparé. Il faut noter aussi qu'il ne donne aucun prologue spécial à Baruch, ni à Esther, ni aux autres livres dits « apocryphes » par saint Jérôme.

Mais, puisque nous n'aurons pas à revenir, dans cette étude de droit canonique, sur l'œuvre scripturaire de saint Isidore, il faut en dire ici quelques mots, d'après les recherches encore incomplètes qui viennent d'être faites sur le *Toletanus* et la seconde Bible d'Alcala. « L'auteur de cette recension, dit dom de Bruyne, est l'héritier le plus fidèle de la pensée de Jérôme. Les livres y sont disposés selon l'ordre du canon hébreu, le psautier est hébraïque ; sans doute les cinq grands deutérocanoniques y ont été ajoutés, mais au moins Baruch manque. » Or nous avons constaté les mêmes omissions et dispositions dans son livre des Prologueset. Nous avons signalé plus haut[4], en tête d'un Psautier corrigé sur l'hébreu, le nom d'un *Isidorus abbas* que nous avons identifié avec Isidore de Séville. De plus, Maï a édité un prologue au Psautier, qui se réclame d'Isidore, répond exactement au prologue de Florus noté ci-dessus, et préconise les mêmes sigles qui sont expliqués dans les Étymologies[5].

1. C'est aussi l'avis de MANITIUS, o. c., p. 54.
2. « Les meilleurs représentants en sont le célèbre *Toletanus* et la seconde Bible d'Alcala. L'auteur de cette recension est l'héritier le plus fidèle de la pensée de Jérôme... Quel est ce sage ?... A mon avis, cet homme est Isidore de Séville. » Dom DE BRUYNE, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*, Rev. bénéd. 1919, p. 374.
3. A ce titre, les uns et les autres ont leur place dans l'édition critique de la Vulgate latine ; cf. *Biblia sacra*, Romæ, 1926, p. 38 et 102.
4. Vie de saint Isidore, p. 00.
5. P. L., t. LXXXI, col. 971 ; cf. *Etymol.*, l. I, ch. XXI, P. L., t. LXXXII, col. 95. Si l'on prend à la lettre le prologue de Florus, on arrivera à conclure que « l'abbé

Quelques-uns des sommaires qui se trouvent dans les Bibles espagnoles : ceux de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de l'Octateuque et du livre des Rois, ont été aussi comparés avec d'autres écrits d'Isidore, et dom de Bruyne en a conclu : « Je n'hésite pas à les lui attribuer. » Il note enfin qu' « avant d'être le manuscrit de Tolède, » le *Toletanus*, le meilleur témoin de cette recension biblique « a appartenu à l'église de Séville, qu'il est du VIIIe siècle, et, par conséquent, n'est postérieur à Isidore que d'une centaine d'années ». Dès l'an 800, Théodulfe et la première Bible d'Alcala nous donnent aussi une *Præfatio beati Isidori totius bibliothecæ*[1].

Il fallait noter cette importante révision de la Vulgate par le savant de Séville, pour montrer que la liste de Braulion n'est pas absolument complète, ou plutôt qu'il a négligé sciemment tous ses ouvrages de pure critique textuelle, sans aucun apport personnel. Car cette omission nous permettra de comprendre comment il a pu également omettre de nous dire que l'évêque de Séville a pareillement surveillé la révision de la collection canonique espagnole. Si Braulion de Saragosse en a eu connaissance, il est bien vraisemblable qu'il n'a pas jugé bon de la noter davantage parmi les œuvres de son ami : pur travail de copiste, qui, à ses yeux, n'ajoutait rien à la gloire de celui-ci, et qu'il ne songea même pas à marquer dans une œuvre déjà si abondante. Sa double omission a été d'ailleurs corrigée par un interpolateur, qui, dès avant le XIIIe siècle, ajouta à la fin de la notice : « *Bibliothecam compilavit ; quartam Psalterii translationem edidit... In canonico quoque et civili jure permaxima composuit instrumenta*[2] ».

Quelles qu'aient été, dans l'esprit du réviseur, la nature de ces « instruments de droit canonique », et l'époque de leur codification — nous serions portés à les rejeter, en effet, à la fin de la vie de l'évêque de Séville — il semble qu'il faut, au contraire, reporter vers les années de sa jeunesse monastique, la révision du Psautier dédiée à « l'abbé Ysidore » et celle de la Bible, Elle serait donc contemporaine de ce livre des Pro-

Isidore » a révisé non seulement « la quatrième version du Psautier », comme on l'écrira au XIIe siècle, c'est-à-dire le Psautier hébraïque, mais aussi ce que les Espagnols du Xe siècle appelaient le « Psautier grec », à savoir la traduction sur les Septante. Ce serait donc un de ces Psautiers doubles du genre de celui de la Reine, n. IX. Cf. dom WILMART, *Revue bénédictine*, 1911, p. 354.

1. C. BERGER, *Hist. de la Vulgate*, p. 151 ; *Biblia Sacra*, librum Genesis recensuit D. H. QUENTIN, p. 41.

2. P. L., t. LXXXII, col. 54 ; comparer au texte pur P. L., t. LXXXI, col. 16.

logues bibliques, que Braulion a signalé en second lieu dans sa liste.

La notice de Braulion se poursuit, dans l'ordre chronologique, par le livre « *de ortu et obitu Patrum* », qui a lui-même tant de points de contact avec les détails topographiques des sommaires de la Bible isidorienne. Puis vient une série d'œuvres datées sommairement par l'année de la mort de leur destinataire : « A son frère Fulgence, évêque d'Ecija († 619), il dédia ses deux livres *De officiis*, dans lesquels il décrit l'origine de ces ministères, et la raison de chacun d'eux dans l'Église de Dieu, tout cela dans son style, mais avec des emprunts aux anciens auteurs... *De natura rerum*, un livre dédié au roi Sisebut (612-620), dans lequel, à la lumière des docteurs de l'Église et des philosophes, il éclaire quelques énigmes de la nature. Un livre *De numeris*, dans lequel il aborde la science arithmétique à propos des nombres insérés dans les Livres de l'Église. Des Noms [propres] de la Loi et des Évangiles, un livre dans lequel il donne la signification mystique des personnes qui y sont nommées. Des hérésies, un livre (aujourd'hui perdu), où, à l'exemple des anciens, il résume des renseignements épars. Les Sentences en trois livres, qu'il orna des fleurs cueillies dans les livres des Morales du pape Grégoire († 604). Les Chroniques depuis le commencement du monde jusqu'à son temps » — c'est-à-dire jusqu'à 615 ou jusqu'à 624, suivant les éditions successives, — « un livre résumant les faits avec une excessive brièveté[1]. *Contra Judæos*, deux livres écrits à la demande de sa sœur Florentine († 633 ?), dans lesquels il prouve tout ce que croit la foi catholique avec des témoignages de la Loi et des Prophètes. *De Viris illustribus*, un livre auquel nous ajoutons cet appendice », savoir, la notice même de Braulion sur Isidore ; ce livre fut terminé entre 616 et 618. — « Le livre de la Règle monastique qu'il accommoda très à propos pour l'usage de sa patrie et des âmes faibles. » Nous le croyons antérieur au *De Viris*. « *De origine Gothorum*, du royaume des Suèves et de l'histoire des Vandales, un livre » — qui, pour les Wisigoths, s'étend de 444 à 563, et pour les Suèves, de 446 à 585 ; il a dû être

1. Mommsen mentionne les sources suivantes : Jérôme, Prosper d'Aquitaine. Victor de Tunnunum, Jean de Biclar, Eusèbe, Idace, Augustin, l'Histoire tripartite, Pline, Josèphe, l'historien Justin, Eutrope, Rufius Festus, le « *libellus de Viris illustribus* » à propos de Cléopâtre, la Chronique urbaine, et la Chronique d'Italie. *Monum. german. Auctor. Antiquiss.*, t. XI, p. 395.

continué jusqu'en 621 et au règne de Suintila, peut-être par les soins de l'auteur[1]. « Deux livres de Questions où le lecteur retrouve tout le matériel des auteurs anciens. Les Étymologies, manuscrit considérable, divisé par Isidore en titres, non en livres ; comme il l'avait écrit à ma demande, bien qu'il ait laissé l'ouvrage inachevé, je l'ai, moi, divisé en vingt livres ». — On a discuté sur la date où il commença cette vaste compilation. Il y travaillait sept ans au moins avant sa mort, puisque, à cette époque-là, Braulion, impatient comme tous les bibliophiles, lui demande déjà communication de son manuscrit ; c'est même neuf ans avant sa mort qu'il composait les chapitres XXXVIII et XXXIX du livre V^{e}, qui résument la Chronique et s'arrêtent à la date de 627. S'il eut la faiblesse de céder ses notes inachevées à ses amis, avec — comme il est probable — le blanc-seing qu'il énonçait au début de ses autres ouvrages, on comprend que Braulion, dans une lettre postérieure, se plaigne à Isidore de ces prêts répétés et des dommages qui en résultent pour l'ouvrage : « *etsi detruncatos corrososque, iam a multis haberi*[2]. » Finalement l'évêque de Séville dut renoncer « à cause de sa santé à corriger son livre », et il en confia le soin à son ami. Il le divisa en vingt livres, alors qu'on le trouve en d'autres recensions, corrigées peut-être par d'autres mains, divisé en dix-huit ou vingt-deux livre », et il en confia le soin à son ami. Celui-ci le divisa en vingt rons rien ici, sur le caractère « inachevé » que Braulion et Ildefonse reconnaissent aux Étymologies[3]. Ces avatars confirmeraient la sévère appréciation de Mommsen — « qui était né insolent[4] » — sur l'insouciance d'Isidore pour les minuties d'un bon éditeur[5].

C'est à cette place, chronologiquement la dernière, qui s'étend de 633 à 636, date de sa mort, que nous placerions la révi-

1. Cf. *Mon. German. Auctores antiquissimi*, t. XI : *Chronica minora*, p. 241-389, où Mommsen distingue l'histoire isidorienne et sa dédicace à Sisenand (631-636), des additions pélagiennes sur Lugo, du début sur Thétis inédit, et surtout des continuations byzantine de 741, et espagnole de 754, laquelle ajoute aux notices sur le Bas-Empire des récits sur l'Espagne wisigothique et arabe ; il parle enfin des divers résumés et compilations auxquels cette chronique a donné lieu. Il cite comme sources d'Isidore : Orose, Jérôme, Prosper, Hydace, Maxime de Saragosse, Jean de Biclar. Il constate des lacunes dans les séries des rois suèves entre Remismund et Theodemir.

2. *Epistola XII*. P. L., t. LXXXIII, col. 912.

3. *Epistola XIII*. P. L., t. LXXXIII, col. 914.

4. P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, p. 225.

5. « *Diligenter, quatenus in ejusmodi hominem diligentia cadit.* » *Monum. German. Auctores antiquissimi*, t. XI, p. 245.

sion, partielle d'ailleurs, de la collection conciliaire qui devint l'*Hispana*. Sans doute, nous n'avons d'autre attestation qu'un mot assez vague de son ami et panégyriste Braulion, qui, sur le mode lyrique, célèbre l'œuvre disciplinaire de ce « restaurateur des monuments de l'antiquité » et des gloires de la patrie, ce qui amène sous sa plume un passage de Cicéron : « *Nos, in nostra urbe peregrinantes errantesque tanquam hospites, tui libri quasi domum reduxerunt.* » Une déclaration précise ferait bien mieux notre compte. Voyons cependant si nous n'en aurions pas la monnaie poétique dans l'énumération qui suit : « C'est toi qui as révélé le passé de la patrie », — c'est sa Chronique des rois Wisigoths, — « la succession des temps », — c'est sa Chronique du monde, — « tu as remis au jour les droits sacrés, la discipline sacerdotale, domestique et publique » : « *tu sacrorum jura, tu sacerdotum, tu domesticam publicamque disciplinam... aperuisti.* » Sans doute, il n'y aurait pas, et personne jusqu'ici n'y a songé, à presser la signification de ces mots, parce qu'apparemment c'est la citation de Cicéron qui se poursuit. Mais déjà l'abbé Constantin Cajétan, dans ses notes sur la vie d'Isidore, avait fait remarquer que Braulion modifie ici le texte de son auteur : « Car, dans Cicéron, on lit : *Tu bellicam disciplinam.* » Pourquoi l'évêque de Saragosse a-t-il changé l'adjectif *bellicam* en ceux de *sacrorum*, *sacerdotum*, *domesticam publicamque*, sinon pour faire une adaptation stricte de l'éloge cicéronien à la personne de son héros ? L'activité canonique de saint Isidore est, en effet, on ne peut mieux caractérisée par cette quadruple épithète, qui divise la législation isidorienne en « droit sacré » ou législation liturgique, en droit des prêtres et des évêques — c'est le sens générique du mot *sacerdotum* à cette époque[1] — en discipline « domestique », applicable aux simples fidèles, et en « droit public », concernant les rapports de l'Église avec l'État. Pour qui connaît les décrets du IVe concile de Tolède ou le contenu de l'*Hispana*, il est évident que la division est également exhaustive.

Pourtant, nous croyons qu'il ne doit pas s'agir ici du concile de Tolède ; car, deux lignes plus bas, Braulion de Saragosse ne parle, parmi les titres de gloire de saint Isidore, que de son concile de Séville.

Nous aurions donc, ici enfin, plus qu'une allusion à la collection conciliaire éditée par le métropolitain de Séville. Cette

1. Cf. *Isidoriana*, P. L. t. LXXXI, col. 21.
2. Cf. *Etymologies*, l. VII, ch. xii, n. 21 ; P. L., t. LXXXII, col. 292.

explication, nouvelle il faut l'avouer, ne nous semble pas trop en l'air ; car nous en avons un écho plus explicite dans une affirmation très nette, cette fois, de l'interpolateur anonyme de Braulion : « *In canonico quoque et civili jure permaxima composuit instrumenta.* » Ceci malheureusement est à peine antérieur au XIII[e] siècle.

Cependant souvenons-nous que la liste que Braulion nous présente, en bibliographe averti, il se garde de la donner comme complète[1]. Pensons aussi que nous n'avions pas plus de témoignages, jusqu'à ces dernières années, en faveur de sa réédition de la Bible. Et disons-nous enfin que ces deux œuvres devaient être à cœur, plus que tous les autres ouvrages de sa longue carrière, au vieil évêque de Séville. Il avait fait partager aux Pères du grand concile de 633 son double amour pour la parole de Dieu et pour la discipline de l'Église. C'est, sans nul doute, sous son inspiration que le synode demanda aux prêtres avec tant d'insistance, en son canon 25[e], « de connaître les Saintes Écritures et les canons, pour que toute leur activité passe dans leur prédication et leur enseignement, et qu'ils édifient tous les fidèles tant par la science de la foi que par la discipline des bonnes œuvres[2]. » Cette codification des canons, qui se donne elle-même comme « le bréviaire des saints évêques et le miroir des ministres de l'Église et du peuple[3] », a dû sembler aux yeux du vénérable métropolitain, du chef de l'Église d'Espagne, comme le couronnement de son épiscopat.

*
* *

Si l'on voulait se faire une idée juste de l'œuvre entière du grand évêque de Séville, il faudrait, non seulement admirer l'amplitude reconnue de certains ouvrages, comme ses Étymologies, ses Chroniques et ses commentaires de l'Écriture, mais se demander comment des encyclopédies de genres si disparates ont pu sortir du même cerveau. C'est évidemment ce caractère encyclopédique qui frappait le savant Braulion, quand il appliquait à son ami ce que Cicéron disait de Varron. Voici cette phrase, dont l'enflure apparente cache une concision toute lapidaire, et qu'il faudrait commenter comme on analyse une inscription damasienne : « Tu as révélé le passé de la

1. « *Sunt et alia huius viri multa opuscula et in Ecclesia Dei multo cum ornamento inscripta.* » P. L., t. LXXXII, col. 67.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 374.
3. L. c., t. LXXXIV, p. 92. Ces mots qui dénotent la main d'un chef de l'épiscopat et d'un apôtre du genre d'Isidore de Séville, terminent le dispositif de la préface de l'*Hispana*.

nation, les successions des époques, les droits des choses saintes, la règle de vie des prêtres et la discipline domestique et publique. » Qu'on explique comme on voudra le début de cette phrase, qui n'a rien de boursouflé, il faudra bien y voir l'activité législative du grand pontife et ses recherches de chroniqueur.

Ensuite Braulion célèbre son activité purement littéraire : « *Tu sedium, tu regionum, tu locorum, tu omnium divinarum humanarumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti.* » Ici les mots de Cicéron pourraient bien ne désigner que les seules Étymologies. Pourtant, il existe une concordance au moins curieuse entre ces mots et les titres mêmes des œuvres d'Isidore. Qui trouvera exagéré qu'un bibliographe, doublé d'un rhéteur, voie en « *rerum nomina* » les Étymologies, dans « *rerum genera* » le livre des Différences, dans « *rerum divinarum... officia* » le *De ecclesiasticis officiis*, et dans « *rerum causas* » le *De natura rerum ?* On pourrait subtiliser encore dans l'explication de la première série de noms : « *Sedium*[1], *regionum, locorum... nomina* »; mais ce serait évidemment dépasser les bornes de la saine exégèse que d'y voir une mention oratoire du livre *De ortu et obitu Patrum*, qui est avant tout un index de géographie sacrée.

Du moins avons-nous là l'impression d'ensemble d'un connaisseur : c'est la bonne. Et la comparaison de saint Isidore à Varron est l'une des plus naturelles que l'on pût faire : comme le savant de Rome, l'évêque de Séville a laissé une œuvre d'érudition, de précision et d'ordre, en matières historiques, grammaticales et juridiques.

Le rapprochement s'impose entre ces deux humanistes, si l'on considère simplement l'amplitude de leur information : « Le résumé que nous offre Isidore, a-t-on écrit, est très complet. Sous ce rapport, il dépasse tous les écrivains de son temps et de la période immédiatement précédente, son but étant plus général que celui de ses contemporains les plus proches, Boèce et Cassiodore. Il revient ici à la tradition de ces encyclopédistes du monde romain : Varron, Verrius Flaccus, Pline l'Ancien et Suétone, lequel semble avoir eu sur lui une spéciale influence. Peu d'écrivains d'aucun temps ont embrassé aussi complètement les intérêts de leur époque. Comprendre la

1. Le mot *sedium* est de lecture douteuse ; pourtant Arevalo le maintient.

mentalité d'Isidore, c'est presque atteindre les limites de la connaissance de son temps[1]. » Et même, « une attitude si hospitalière pour la science profane, telle que l'affiche Isidore en ses Étymologies, n'a pas son parallèle à son époque, et ne fut jamais surpassée durant tout le Moyen Age[2]. »

Braulion avait donc bien raison d'admirer l'ampleur de vues de son ami, tout comme Cicéron le faisait pour Varron ; de l'un et de l'autre ils pouvaient dire : « Là sont amassés les arts divers sous une forme commode, et presque tout ce qu'on doit savoir en chaque matière s'y trouve résumé et recueilli. »

Mais pénétrons plus avant dans la mentalité de nos deux encyclopédistes, et nous verrons que, si leurs mobiles sont divers, ils s'éclairent mutuellement. Et d'abord Braulion signale « l'époque de décadence où se trouvait l'Espagne au moment où l'évêque de Séville vint y restaurer les monuments de l'antiquité ». Dirons-nous que Varron venait, lui aussi, à un âge de décadence ? Du moins arrivait-il à son heure pour conserver un héritage en perdition, la culture grecque que Rome venait d'embrasser avec une ferveur qui ne fera que se refroidir.

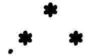
« Nous étions comme des étrangers et perdus dans notre propre pays », disait Cicéron[3], « et tes livres nous ont guidés dans notre propre maison ». Comme cette réflexion était justifiée chez les Romains qui avaient encombré leurs écoles des poètes et des artistes de la Grèce ! Au VIIe siècle, l'ignorance des nouveaux peuples étant universelle, Isidore a dû faire une place dans ses ouvrages au droit romain et ecclésiastique ; et nous avons signalé plus haut l'importance de la variante par laquelle Braulion avait cru devoir faire un mérite à son ami de ses compilations juridiques.

Il en est une autre qui a peut-être aussi sa signification : l'évêque de Saragosse, intervertissant la phrase de l'orateur romain, met « les choses divines » avant « les choses humaines. » Ne serait-ce pas pour signaler d'un mot la double initiative qui revient à Isidore dans son activité littéraire ? D'une part, « il est digne de remarque, dit M. Bréhaut, que les éléments essentiels de son œuvre sont dérivés de la tradition latine, non pas chrétienne, mais païenne. Initiative remarquable, si l'on considère qu'il vivait à l'âge de saint Grégoire le Grand. » Mais d'autre part, « c'était la fonction d'Isidore

1. E. Bréhaut, *An encyclopedist of the dark ages*, p. 16.
2. O. c., p. 31.
3. Cf. G. Boissier, *Etude sur la vie et les ouvrages de M. Varron*, Paris, 1861.



d'ajuster la connaissance profane conquise jusqu'alors à un mode de pensée nouveau et plus élevé, et à la philosophie chrétienne de son temps. La façon dont il réalisa ce but fut le seul élément original qu'il apporta à son sujet. Il assura cette adaptation d'abord par un amalgame de la pseudo-science des Pères de l'Église à celle qu'il trouvait dans les écrits encyclopédiques, puis par l'insertion dans ses Étymologies de trois livres consacrés aux matières religieuses. Il le fit surtout par le nouvel esprit dans lequel il concevait la connaissance profane. Au lieu d'y voir, comme l'avaient fait Varron et Suétone, des résumés de ce que les gens instruits devaient connaître, pour lui comme pour son époque, la science du siècle n'avait pas de valeur en elle-même, mais une valeur d'édification. En somme, suivant l'idée exprimée par saint Isidore, de telles connaissances servaient pour bien vivre, pourvu qu'on les appliquât à de meilleurs usages[1]. »



Pour l'ordre à suivre dans cette étude, nous nous garderons bien d'imposer nos catégories à l'évêque de Séville, et de rechercher dans les conciles wisigothiques, comme on l'a fait dans un livre récent, d'ailleurs fort consciencieux, les grandes divisions du *Corpus juris*. Outre que ce serait risquer de dénaturer la pensée du grand docteur, ce serait faire injure à son talent d'ordonnancement. Nous l'avons dit, il excelle à classer ce qu'il veut dire, et nous n'avons que faire de modifier le bel ordre de son *De officiis* ou de son IVe concile de Tolède. Mais de plus, il semble qu'il a su, au cours même de sa vie, sérier les questions et aborder la science canonique par le commencement : par ses sources, dans le *De Viris illustribus ;* par ses détails, dans le *De officiis ecclesiasticis ;* par des synthèses partielles ensuite dans ses deux grands conciles de Séville de de Tolède, avant de parvenir à la synthèse générale de la collection espagnole. Un dernier chapitre nous fera poursuivre l'écho de cette grande voix jusqu'à l'époque classique du droit canon[2].

1. E. Bréhaut, o. c., p. 44-45.
2. On nous permettra de souligner, pour la commodité du lecteur, dans un sous-titre parfois légèrement systématique, la portée que nous attribuons à chacune de ces œuvres, et donc l'objet précis de nos recherches dans chaque chapitre de cette étude.

CHAPITRE PREMIER

ACTIVITÉ LITTÉRAIRE

§ I. — De Viris illustribus

La documentation canonique d'Isidore

Notices authentiques. — Notices littéraires. — Notices canoniques. Dernières notices.

Nous allons commencer l'examen des ouvrages d'Isidore par son «*De Viris illustribus*», non pas que l'objet en soit précisément canonique; mais, comme il prend place chronologiquement parmi les premières œuvres datées de l'auteur (616-618), nous avons cru utile d'examiner d'abord cette bibliographie dressée par Isidore lui-même, qui nous mettra au courant de sa documentation.

Disons tout de suite qu'elle nous y apparaît singulièrement pauvre et sujette à bien des confusions. Le *De Viris*, en effet, tel qu'il sort des études critiques renouvelées, mais toujours inexhaustives, qui en ont été faites[1], se donne comme un supplément aux bibliographies similaires de saint Jérôme et de Gennade — que saint Isidore devait donc connaître. Mais il doit être amputé des quatorze premières notices : sauf les 5e, 6e, 9e, 11e et 13e qui concernent Osius de Cordoue ou d'autres écrivains espagnols, et qui sont de l'auteur, les autres, et aussi la 27e et la 32e, semblent empruntées à Gennade et complétées en Afrique, vers 550. Le livre doit être allégé aussi des neuf derniers chapitres, ajoutés par Braulion de

1. Cf. Fr. Schütte, *Studien über den « De Viris illustribus »* 1902, Breslau et W. Smidt, *Ein altes Handschriftenfragment des « Viri illustres » Isidors von Sevilla*, *Neues Archiv*. 1922, p. 125-135.

Saragosse et peut-être par saint Ildefonse. Même dans le noyau des vingt-cinq notices isidoriennes, tout ne doit pas être accepté comme parole d'Évangile. Les historiens de la littérature chrétienne ont signalé la confusion entre Paulin de Nole et Paulin de Milan, auquel l'auteur attribue un ouvrage de Rufin ; et même pour l'Espagne, on n'est pas très assuré de la distinction qu'il a faite entre les deux Idace. On a remarqué aussi une confusion entre Jean Chrysostome et Jean le Jeûneur, lui aussi patriarche de Constantinople, dont notre texte fait un Cappadocien.; mais ici l'erreur est si forte, portant sur un contemporain, qu'on est autorisé à y voir une interpolation postérieure.

Bien plus, dans ces vingt-cinq notices d'Isidore, il semble, au premier abord, que les préoccupations canoniques le cèdent à des curiosités historiques et surtout littéraires. Il y mentionne, en effet, les poésies de Sédulius, de Dracontius, et même d'une dame Proba, qui s'ajoutent à celles de Vérécundus et de Victorinus, signalées dans les premiers chapitres. Il paraît collectionner aussi les biographies de Paulin, d'Eugippius, de Possidius, d'Hilaire d'Arles, et les éloges de la vie monastique de Pomerius, de saint Eucher et de saint Avit[1]. Il signale naturellement les chroniques de Victor de Tunnunum, dont il se servit souvent par la suite. Mais Victor l'intéressse peut-être plus encore comme défenseur des Trois Chapitres. Car il se passionne manifestement pour cette querelle qui avait divisé l'Orient et l'Occident, un demi-siècle plus tôt ; et il complète sans le corriger un document africain qui constituait tout un dossier de cette opposition à la politique impériale et papale ; on y défend Théodore de Mopsueste, Facundus d'Hermiane, le rescrit de Ferrandus de Carthage, et l'on y censure les écrits polémiques de Justinien contre les évêques d'Afrique récalcitrants. Cette question le retient beaucoup plus que les écrits « innombrables » de Jean Chrysostome ou de Fulgence de Ruspe, ou d'Apringius de Béja, plus que les écrits proprement canoniques de Justinien, de Ferrandus et des autres, qui ne sont même pas signalés. On pourrait presque dire qu'à ce moment, Isidore ne s'intéresse à la littérature conciliaire que pour la polémique des Trois Chapitres.

A remarquer cependant, dans le domaine du droit canon,

1. De Sédulius et d'Avit, il parle dans les vers de sa bibliothèque, P. L., t. LXXXIII, col. 1140. Il cite Sédulius, Dracontius, Proba et Victorinus dans ses Etymologies.

la mention des deux épîtres pascales de Protérius d'Alexandrie et de Paschasinus de Sicile[1], puis de deux lettres du pape Sirice, dont la seconde trouvée par Isidore lui-même : « *Reperimus et aliam ejus epistolam.* » Nous surprenons ici enfin les préoccupations de l'auteur pour les lettres des Papes. Ajoutons que, dans la notice sur les poèmes de Proba, il fait allusion au décret de Gélase, « qui tient ces poésies pour apocryphes ».

Cette dernière remarque peut servir, d'autre part, à dénoncer l'origine pseudo-isidorienne de la première série des notices, puisque là, au contraire, le compilateur inconnu ne tient pas compte de la condamnation portée par ce même décret de Gélase contre les écrits du pseudo-Xyste ; voici la façon très dégagée dont il le cite : « *Quidam autem putant eumdem librum ab haereticis, non a Xysto, fuisse dictatum. Refellit autem hanc sententiam Augustinus...* » Mais nous aurons l'occasion de revenir sur cette documentation d'Isidore en matière de décrétales, à propos de la collection *Hispana.*

Pour sa documentation conciliaire, on doit faire grand cas de la notice sur Osius de Cordoue, qui, de l'aveu de tous les critiques, a été insérée par Isidore lui-même à sa place chronologique dans la série des notices africaines préexistantes[2]. Or l'évêque de Séville, passant sous silence le rôle de premier plan qu'Osius joua à Nicée, tient à signaler qu' « au Concile de Sardique il émit personnellement un grand nombre de décrets ». Cette simple note suppose d'abord que notre saint avait en mains une collection canonique telle que l'*Epitome* espagnol, dans laquelle on mentionne justement ce rôle de l'évêque de Cordoue : « *Capitula Niceni conchilii et Serdicensis concilii, ubi Ossius fuit*[3]... » D'autres iront plus loin et supposeront généreusement qu'en parlant, dans son *De Viris*, des « nombreuses sentences » dictées par Osius, le grand compilateur de Séville faisait allusion à ces « quarante autres règles, qui sont données au nom d'Osius de Cordoue, sous le titre de concile de Sardique », rubrique fautive qu'on lisait dans maints

1. La première avait sa place à la fin du traité de Denys le Petit sur le cycle pascal ; la seconde, bien connue aussi de Braulion (P. L., t. LXXX, col. 670), se lit dans certains traités du comput comme Paris latin 4360.

2. Il y aurait une remarque intéressante à faire au sujet de la série des treize premiers chapitres pseudo-isidoriens : le dixième qui concerne Eusèbe de Dorylée, mentionne la demande de condamnation contre Dioscore faite par Eusèbe au concile de Chalcédoine ; or cette « *propositio edicti* » ne se trouve pas dans la version latine commune, mais seulement dans celle de Rusticus publiée en 550. (Cf. MAASSEN, l. c., p. 748.)

3. MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der literatur des canonischen Rechts*, p. 648.



anciens recueils[1]. Mais, avant de porter au compte de saint Isidore une telle veine d'érudition, doublée d'une telle méprise, il faudrait pouvoir dire que les seize décrets mis par l'*Epitome* sous le patronage d'Osius ne suffisaient pas à l'auteur du *De Viris* pour attribuer à son héros « *quamplurimas sententias* ».

Passant maintenant aux dernières notices, nous trouvons que la 33e et la 34e réunissent les très vagues renseignements que l'évêque de Séville a pu se procurer sur trois des quatre frères qui furent évêques en Catalogne sous le roi Theudès. La pauvreté même de ces renseignements montre la distance qui continuait à séparer les diverses provinces de l'Espagne : « *Quibus quia incogniti sumus!...* » Si, malgré tout, l'attention d'Isidore a été attirée sur ces évêques, c'est apparemment qu'ils avaient été appelés d'office à contresigner le second concile de Tolède de 527, mais après coup et sous la pression du roi Theudès, comme nous le verrons en étudiant l'*Epitome* espagnol. Isidore semble leur savoir gré d'avoir participé, dès ce temps-là, à la fusion des provinces wisigothiques.

Le chapitre xxxve, qui suit, concerne également un signataire de conciles et un pionnier de l'union des Églises d'Espagne; il célèbre le compilateur des canons conciliaires orientaux, et l'apôtre des Suèves, le grand évêque Martin de Braga. Isidore de Séville reconnaît son double mérite de convertisseur et de mainteneur de la discipline : « *conversis... Suevorum populis, regulam fidei et sanctæ religionis constituit, ecclesias confirmavit* ». Mais il ajoute : « *monasteria condidit, copiosaque præcepta piæ institutionis composuit* », voyant dans la législation monastique et canonique de l'évêque de Braga comme les deux plus beaux fleurons de sa couronne d'évêque; ce sont aussi les deux actions que lui-même tentera d'exercer sur l'Espagne convertie.

Avec la note nécrologique sur Jean le Jeûneur († 595), nous arrivons à l'époque de l'épiscopat de saint Isidore, auquel il fait une claire allusion en ces termes : « *Hic [Joannes] Græco eloquio edidit de sacramento baptismatis rescriptum ad bonæ recordationis dominum nostrum et prædecessorem Leandrum episcopum*[2]... » Ce qui est caractéristique dans cette note, c'est à la fois la curiosité et l'ignorance dont elle témoigne :

1. « *Præterea sunt alia XL regulæ, quæ per Osium episcopum Cordubensem currunt, quæ titulantur tanquam XX episcoporum apud Sardicam.* » Maassen, l. c., p. 650.
2. Par une série d'approximations de ce genre, Schütte est arrivé à circonscrire entre 616 et 618 la date de composition des dernières notices du « *de Viris* ».

curiosité pour ce qui touche à la discipline de l'Église, au sujet du baptême, dans un traité écrit en grec dont Isidore a pris connaissance ; et au sujet du Pastoral que saint Grégoire envoya à ce même Jean de Constantinople ; et puis, ignorance du Pénitentiel et du concile orgueilleux auxquels Jean le Jeûneur a laissé son nom.

Nous ne poursuivrons pas plus loin notre enquête, car les sept dernières notices sont très sujettes à caution et étrangères à toute préoccupation canonique. Saint Ildefonse déclare avoir mis la main à la bibliographie de saint Grégoire, et peut-être l'a-t-il fait aussi pour celle de saint Léandre. De plus, certains manuscrits s'arrêtent avec le chapitre XLIII[e] sur Sévère.

En somme, si un premier coup d'œil nous dénonce dans le *De Viris illustribus* les notes d'un curieux de poésie chrétienne et d'histoire ecclésiastique, un examen un tant soit peu plus attentif nous révèle un érudit qui tient à se mettre au courant des controverses de son temps ; et, bien que ses connaissances canoniques paraissent avoir encore plus d'une lacune, on le sent à l'affût des lettres des papes et des grands évêques d'Orient.

L'étude des autres œuvres, littéraires et législatives, qui suivirent le « *De Viris* », vont nous le montrer, durant les premières années de son épiscopat, en travail de compléter sa documentation.

§ II. — De ecclesiasticis officiis.

L'utilisation des anciens recueils canoniques

La version isidorienne des conciles grecs.
Les *Statuta Ecclesiæ antiqua.* — Une décrétale d'Innocent.

L'un des livres qui dut occuper les premières années de l'épiscopat de saint Isidore, c'est le *De ecclesiasticis officiis*, ou, comme il l'appelle lui-même, le livre « *de origine officiorum* ». Il l'adresse à son frère Fulgence, évêque d'Ecija († peu après le 14 janvier 619) — ce qui donne la dernière date possible de son achèvement ; — et il dit l'avoir écrit pour répondre à ses désirs d'évêque : « *Quæris a me originem officiorum, quorum magisterio in Ecclesiis erudimur, ut quibus sint inventa*

auctoribus, brevibus cognoscas indiciis[1]. » Mais il est bien à présumer que cette curiosité liturgique avait dû préoccuper Isidore lui-même, depuis qu'il exerçait les hautes fonctions de l'Église. Nul doute que, très vite, l'évêque de Séville se soit procuré ces livres très anciens, dont il avoue avoir tiré le meilleur de son ouvrage : « *Ordinatum ex scriptis vetustissimis auctorum, ut locus obtulit, commentatum.* » Il semble indiquer, par ces derniers mots, que ses auteurs sont si vieux qu'ils ont besoin, sur certains points, d'être expliqués, au risque de « perdre un peu de leur autorité » ; il craint même que, par endroits, « ils ne provoquent l'étonnement », tellement ils sont éloignés de la pratique courante à son époque !

Aussi ne nous attarderons-nous pas à chercher les sources — bien plutôt hiéronymiennes et augustiniennes que canoniques — du Ier livre des « Offices ecclésiastiques ». Les détails qui concernent la liturgie mozarabe seront plus fructueusement étudiés plus loin à propos du IVe concile de Tolède ; car ici, ils sont noyés dans des digressions étymologiques et historiques, qui, seules, ont eu, par leur généralité même, la chance de passer sans modifications dans les liturgistes du Moyen Age.

Le second livre intitulé *De origine ministrorum*, est bien encombré de tout un fatras archéologique, voire d'enseignements théologiques pris à une lettre de saint Jérôme, qui exagère d'ailleurs la dignité du prêtre. Isidore a dû l'emprunter, comme nous le verrons, à l'*Epitome* espagnol, et il s'est borné à en supprimer les mots les plus compromettants[2]. Mais pour l'ensemble de ses chapitres, il cite quelques conciles anciens et modernes, qu'il paraît posséder dans une collection assez complète. Celle-ci suivait la version isidorienne pour les conciles grecs, mais on ne peut d'ailleurs préciser la recension à cause du vague des citations : « *juxta quod canones ipsi testantur.* » Saint Isidore résume excellemment les données qu'elle lui fournit[3].

Voici le parti qu'il a tiré du canon 13 de Néocésarée et du canon 10 d'Antioche :

1. *De ecclesiasticis officiis, Præfatio.* P. L., t. LXXXIII, col. 737.

2. Sur ce sujet, son orthodoxie personnelle est hors de tout soupçon puisqu'il a eu l'occasion, dans son second concile de Séville, canons 5 et 7, de définir exactement les pouvoirs du prêtre, contre certains abus d'un évêque voisin. (P. L., t. LXXXIV, col. 595-596.)

3. Ce point est facile à vérifier en comparant le ch. VI du l. II, sur les chorévêques avec les quatre textes conciliaires de Néocésarée, d'Ancyre et d'Antioche que fournissent les *Excerpta canonum*, l. I, tit. XXXV.

VERSION DE DENYS.	VERSION ISIDORIENNE DE L'HISPANA	DE OFFICIIS l. II. c. 6.
Chorepiscopi autem sunt quidem ad exemplum[1] *septuaginta, ut autem comministri*[2], *propter studium in pauperes, offerunt honorati.*	*Vicarii autem episcoporum, quos græci chorepiscopos vocant, constituti sunt quidem ad exemplum septuaginta* SENIORUM, *sed* TAMQUAM CONSACERDOTES PROPTER SOLLICITUDINEM[3] *et studium in pauperes offerant et honorabiles habeantur.*	*Chorepiscopi, id est vicarii episcoporum, juxta quod canones ipsi testantur, instituti sunt ad exemplum septuaginta* SENIORUM, TAMQUAM CONSACERDOTES PROPTER SOLLICITUDINEM *pauperum.*
Hii qui sunt in vicis et regionibus... sibi subjectas ecclesias administrent.	*Qui in villis et vicis*[4]... *gubernare adjacentes sibi ecclesias commissas...*	*Hi in villis et vicis gubernant sibi commissas ecclesias...*

Il y a pourtant un document dont l'usage est plus caractéristique que ceux qui précèdent : ce sont les *Statuta ecclesiæ antiqua*, qui se réfèrent à la législation d'Arles au ve siècle et à la personne de saint Césaire.

Pour mettre la main sur ces précieux *Statuta*, l'érudit n'eut pas besoin de longues et lointaines recherches, puisque, comme nous le dirons[5], il trouvait ce code arlésien en Tarraconnaise vers 590, dans l'*Epitome*, sous le nom du IVe Concile de Carthage, et encore, sous le titre de Concile de Valence, dans la collection primitive de Novare[6], achevée avant 589, au même moment sans doute où « les évêques de la province de Carthagène réunis en synode » ajoutaient une dernière disposition à ces Statuts antiques[7].

A partir du troisième ordre, celui du sous-diaconat, où ces *Statuta* s'écartent décidément du rite romain pour refléter le rite gallican du *Missale Francorum*, ils sont suivis chapitre par chapitre, et assez souvent cités à peu près mot à mot par saint Isidore en son *De ecclesiasticis officiis*. Il les cite,

1. La recension de l'*Hadriana* ajoute ici : *et formam*.
2. L'*Hadriana* a ici une recension très retouchée.
3. La version isidorienne primitive de Munich lat. 6243 porte ici : *sacerdotes pro sollicitudine*. Ce n'est donc pas celle-là que saint Isidore avait sous les yeux.
4. Le texte de Gonzalez : *Qui in vicis et villis*... contaminé peut-être par la dionysienne, doit être ici amendé, comme souvent ailleurs, par le texte plus ancien de la *Dacheriana : Qui in villis et vicis*, lequel dérive de celui de la *Quesnelliana : Qui in locis aut vicis*...
5. Voir au chapitre sur la compilation de l'*Hispana*.
6. MAASSEN, o. c., p.717-719.
7. Cf. les manuscrits d'Urgel et de Gérone de la collection espagnole. P. L., t. LXXXIV, col. 207 ; et HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, p. 120, n. 1.

tout comme les précédents conciles, sous le nom de « canons » : « *ut ait canon* », ce qui laisse croire qu'il les lit dans la même collection canonique que les conciles anciens, et vraisemblablement dans l'*Epitome*, qui les donne sous le titre : « *Ex inodo Cartaginense Africæ*[1] ».

STATUTA ECCLESIÆ ANTIQUA	DE ECCLESIASTICIS OFFICIIS, l. II
c. v. *Subdiaconus cum ordinatur, cum manus impositionem non accipit, patenam de manu episcopi accipiat vacuam et calicem vacuum, de manu vero archidiaconi accipiat urceolum cum aqua et aquamanile et manutergium.*	c. x. [*Subdiaconi*] *manus impositionem non suscipiunt, sed patenam tantum et calicem de manu episcopi, et ab archidiacono scyphum aquæ cum aquamanili et manutergium accipiunt.*
c. VII. *Exorcista cum ordinatur, accipiat de manu episcopi libellum in quo scripti sunt exorcismi, dicente sibi episcopo : Accipe et commenda memoriæ et habeto potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatum sive catechumenum.*	c. XIII. [*Exorcistæ*] *cum ordinantur, sicut ait canon, accipiunt de manu episcopi libellum, in quo scripti sunt exorcismi, accipientes potestatem imponendi manus super energumenos, sive baptizatos, sive catechumenos.*

Dans la première ordination, celle du sous-diacre, on remarquera que l'auteur des *Statuta* arlésiens semble sentir le besoin de motiver la porrection des instruments qu'il prescrit pour tous les ordres inférieurs ; qu'il note : *Quia manus impositionem non accipit*, comme si cette cérémonie symbolique était une innovation, ou du moins une chose inconnue à Rome et ailleurs. Saint Isidore, qui n'en est plus à ces hésitations d'un début, donne à la phrase un tour purement énonciatif[2].

Cette profusion de rites figuratifs, surtout à cette époque reculée, était tout à fait étrangère à Rome, dont « l'*Ordo* ne décrivait que des cérémonies d'une extrême simplicité, se réduisant presque à l'acte essentiel. De plus, pour les ordres mineurs, il ne prévoyait que les ordinations de l'acolyte et du sous-diacre. Ici, au contraire, huit degrés préalables s'échelonnaient jusqu'à l'épiscopat. Le clerc, qui parcourait toute la série hiérarchique, était successivement psalmiste, portier, lecteur, exorciste, acolyte, sous-diacre, diacre, prêtre. A cha-

1. Par ailleurs, il écrit en sa préface : *Ea quæ in officiis ecclesiasticis celebrantur... in consuetudine universalis Ecclesiæ* statuta *repeniuntur* », rencontre verbale au moins curieuse.

2. Cette absence de l'imposition des mains rappelle que le sous-diaconat fut longtemps considéré comme un ordre mineur ; et ce fut le prétexte invoqué par certains sous-diacres pour échapper à la loi de la continence. Cf. le VIII[e] concile de Tolède, can. 6.

cun de ces degrés, l'ordinand était introduit par une série de rites symboliques, mystérieux et expressifs, où l'on reconnaissait la figure et la source des pouvoirs conférés[1]. »

Il ne faut pas pour autant y voir des importations germaniques, lesquelles n'ont jamais été très en faveur près de saint Isidore ; c'est simplement l'*ordo* arlésien qui dominait dans l'Italie du Nord, la Gaule, l'Espagne et la Bretagne, avec le luxe de cérémonies qui le caractérise. L'évêque de Séville, on le voit, le suivait intégralement, ce qui est un premier indfce de l'influence d'Arles sur sa liturgie. Dans le dernier chapitre, cependant, il omet la formule de bénédiction de l'exorciste, qui était sans doute, dans son pays, différente de la formule gallicane[2].

Une fois engagé sur la pente de ce symbolisme à outrance, il était bien difficile de s'arrêter. Ainsi, pour le sacre des évêques, là où les *Statuta* ne prévoyaient que l'imposition du livre des Évangiles, avec une bénédiction, le rit espagnol — que saint Isidore consigne au chapitre v de son livre II *De officiis ecclesiasticis* — ce rit suppose en usage la tradition de la crosse et de l'anneau. Mais, comme ce sont là choses relativement nouvelles, notre auteur insiste lourdement sur leur opportunité : « L'anneau est une marque d'honneur ; et puis il sert pour signer les [documents] secrets, parce qu'il y a bien des choses que les évêques doivent cacher aux simples fidèles encore charnels et de moindre intelligence[3]... » Ce rituel nouveau pourrait bien, au vrai, être d'importation wisigothique.

Malgré tout, il paraît que c'est l'évêque de Séville, ou du moins le grand concile qu'il présidait en 633, qui a travaillé au succès de cette investiture par la crosse et l'anneau, puisque, en son 28e décret, il prescrit que « l'évêque déposé, qui se sera réhabilité d'une accusation synodale, ne pourra reprendre ses fonctions sans avoir reçu de nouveau le degré perdu, à savoir sans avoir reçu devant l'autel, des mains des évêques, l'étole, la crosse et l'anneau[4] ». Cette investiture constitue désormais, sinon l'essentiel de l'ordination, du moins son complément obligé.

1. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rit romain* dans *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, 1925, p. 247.
2. Détail curieux : le sacramentaire gélasien usité en Gaule au viiie siècle, omet pareillement la bénédiction.
3. P. L., t. LXXXIII, col. 784.
4. P. L., t. LXXXIV, col. 375.



*
* *

Le xviiie et dernier chapitre du *De officiis*[1], relatif à la confirmation, se réfère à la décrétale d'Innocent Ier à Décentius, que l'évêque de Séville pouvait trouver tout aussi bien dans la collection romaine de Denys le Petit que dans la collection arlésienne de Quesnel, ou enfin dans l'*Epitome* espagnol. Il avait donc en mains, en faisant son livre, un recueil de Décrétales analogue à celui qu'on trouvera plus tard dans l'*Hispana*. Ce détail achève ce que nous avions à dire touchant la documentation canonique de l'archevêque de Séville. Mais à quelle époque faisait-il ce travail? En d'autres termes, à quelle époque remonte son livre *De officiis?* Il semble qu'on doive le dater d'assez longtemps avant le concile de Séville de 619. Car, dans ce concile (can. 7), il renchérit sur les décisions d'Innocent Ier en interdisant aux prêtres, non seulement de confirmer, mais encore de baptiser en présence de l'évêque. Or, dans le chapitre qui nous occupe du *De officiis*, il se borne à rééditer les interdictions de la décrétale à Décentius, qui permet formellement aux *presbyteri* de baptiser, voire de faire la chrismation ailleurs que sur le front, *seu extra episcopum, sive præsente episcopo*[2].

Il faut avouer qu'on pourrait expliquer d'une autre manière cette contradiction entre deux œuvres du même évêque de Séville, en disant que, dans son concile de 619, il légiférait pour sa province de Bétique, tandis que, dans son livre sur les « Offices de l'Église », il visait, par-dessus la tête de son suffragant d'Ecija, tous les évêques d'Espagne. Il est évident, d'ailleurs, que les rites du baptême, dans la province de Tolède, s'inspiraient plus de la décrétale d'Innocent et du *De officiis* que du décret de Séville : moins de cinquante ans plus tard, Ildefonse, métropolitain de Tolède, parlera « des petits enfants que l'on mène se faire oindre par les prêtres — *ad oleandum sacerdotibus* » : il reconnaît donc aux simples prêtres le droit de faire la chrismation, contrairement au concile de Séville, et en conformité avec le *De officiis*. Il faut avouer que,

1. Les deux derniers chapitres sur les suffrages pour les morts, donnés par M. de la Bigne et Breulius, sont certainement apocryphes, précisément parce qu'ils font appel à la discipline du xiie siècle, et qu'ils sont rédigés dans un style tout scolastique.
2. P. L., t. LXXXIII, col. 826 ; cf. la décrétale d'Innocent, P. L., t. LXXXIV, col. 642 ; et le concile de Séville, can. 7, l. c. col. 597.

dans le même passage, il note une autre particularité du rit tolétain, qui n'est pas signalée par le *De officiis :* en signe de pénitence, ces enfants, incapables de porter le cilice, « sont conduits aux prêtres par un tapis fait de cilices étendus[1] ». C'est, du moins, une nouvelle preuve de divergences liturgiques de détail entre Tolède et Séville.

§ III. — Les Étymologies.

L'érudition juridique d'Isidore

Notions générales de droit romain : la loi, le droit.
L'état des personnes au VIIe siècle. — Notions de droit ecclésiastique.

C'est ici l'œuvre capitale[2] de l'évêque de Séville, celle qui fonde le mieux ses titres à être appelé « l'homme le plus savant de son siècle, sans aucun doute, et le plus illustre pédagogue du Moyen Age[3] ». Il en fit l'œuvre de toute sa vie, et, à sa mort, la laissa inachevée, divisée en titres, mais non encore en livres. C'est Braulion, évêque de Saragosse, qui nous l'apprend et semble bien, du même coup, se faire un mérite d'avoir organisé l'ouvrage en ses vingt livres[4]. Vanité qui pourrait être plus mal placée ; car, on l'a dit, l'un des grands mérites de cette encyclopédie, c'est d'être « concise, claire, mais surtout admirable d'ordre[5] ». Le plan général adopté est celui du *trivium* et du *quadrivium*, des sept arts enseignés par Boèce et Cassiodore : grammaire d'abord, puis rhétorique ou dialectique, etc...

Malgré le titre modeste qu'il leur a donné : *De origine quarumdam rerum*[6], les vingt livres des Étymologies débordent

1. HILDEFONSI, *Annotationes de cognitione baptismi*, P. L., t. XCVI, ch. XIV, col. 117 et ch. XXI, col. 120. Cf. dom MORIN, *Revue bénédictine*, 1913, p. 114.
2. Nous donnerons les références d'après l'édition d'AREVALO rééditée dans le tome LXXXII de la *Patrologie latine* de Migne. Mais nous avons vérifié les principaux textes sur l'édition de F. LINDEMANN, dans le IIIe volume du *Corpus grammaticorum latinorum veterum*, publié à Leipzig chez Teubner en 1833, qui contient un précieux *Index rerum et verborum*, et un *Index auctorum citatorum* (pp. 641-702) ; — et surtout sur l'édition critique de W. LINDSAY, Oxford, 1911, en deux volumes, qui représente 37 manuscrits dont le détail est donné dans notre appendice I.
3. *The catholic encyclopedy*, s. v. *Isidor of Seville*, p. 187.
4. BRAULIO, *Prænotatio librorum D. Isidori*, P. L., t. LXXXI, col. 17
5. *The catholic encyclopedy*, l. c.
6. LINDSAY, *The title of Isidore's Etymologies*, 1917.

donc de toutes parts l'objet de notre étude. On a pu se demander pourtant si ce n'est pas dans les livres des juristes romains, surtout des juristes stoïciens, que notre encyclopédiste a été chercher l'idée de son ouvrage ; car, nulle part ailleurs, on ne trouve d'aussi fréquentes et artificielles étymologies[1].

Une autre raison qui appuierait cette supposition, c'est la place de choix faite aux notions de lois dans le traité de rhétorique du livre II. Mais il faut dire que Cicéron et tous les philosophes latins ont toujours exagéré dans leurs traités l'importance du droit. Le compilateur espagnol n'a fait que les copier.

Il est certain, du moins, que saint Isidore eut vite fait de trouver le plan et la matière de son traité de droit civil, qui constitue la première partie du livre V[2] ; car il est vraisemblable, depuis les études approfondies de Kübler[3], qu'il a trouvé sous sa main un écrit juridique qui avait cours en Espagne depuis la rédaction du Code Théodosien, mais qui ignorait les lois de ce souverain étranger et lointain, jamais reconnu des Barbares, je veux dire le Code de Justinien. Nous avons vu que saint Isidore, pas plus d'ailleurs que les rois wisigoths, qui avaient adopté le « Bréviaire d'Alaric », ne se souciait des innovations du grand empereur[4]. Il se contenta donc de reproduire son modèle en une série de définitions courtes et sèches comme un manuel scolaire.

Seuls, certains indices[5] « nous révèlent que le Corps de droit

1. Sauf pourtant dans les grammairiens comme Nonius Marcellus et Faustus, qui ont été bien plus probablement ses inspirateurs. S. Isidore renvoie lui-même à Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina*, l. XIII-XX.

2. On peut s'étonner à bon droit que Braulion, chargé de mettre des divisions à l'*opus imperfectum* de son ami, ait mis sous une même rubrique des matières aussi disparates que le droit et la chronologie.

3. Kübler, *Isidorstudien*, dans *Hermes*, t. XXV, p. 518 et suiv.

4. Ce qui étonnait Antoine Le Conte dès 1573, c'est qu'il semblât ignorer les Institutions et le Code de Justinien, paru en 533, et les 125 novelles publiées en latin par Julien dès 556 et si connues au Moyen Age. Isidore ne les cite nulle part : « *Mirum est Isidorum Codicis Justinianei non meminisse hoc loco, cum jam tum Isidori tempore extaret... Itaque ex hoc loco et aliis ejus libris conjicio nunquam in ejus manus incidisse Pandectas aut Institutiones aut Codicem aut Novellas Justiniani... Sed et supra* (Etymol. l. V, ch. xiv) *menimit dumtaxat Institutionum Juris a Consultis compositarum.* » Et ces Institutions mêmes de Caïus, il les connaît par le Bréviaire d'Alaric, comme l'a bien vu Antoine Augustin. P. L., t. LXXXII, note c. Voici l'un des passages où Isidore cite ses auteurs de droit romain : Après avoir énuméré, d'après Tite-Live, les auteurs de la loi des XII Tables, il résume, d'après une source inconnue, sa série des grands législateurs romains : Pompée et César « qui n'écrivirent rien » ; puis les législateurs chrétiens : Constantin et Théodose : « *Postea Theodosius minor Augustus ad similitudinem Gregoriani et Hermogeniani codicem factum constitutionum a Constantini temporibus, sub proprio cujusque imperatoris titulo disposuit, quem a suo nomine Theodosianum vocavit.* » (Etym. l. V, ch. i, n. 7).

5. Ortolan, *Explication historique des Instituts de Justinien*, l. I, p. 357.



de Justinien lui-même n'est pas resté inconnu aux ecclésiastiques, qui en conservaient le dépôt dans les matières canoniques ». Nous en trouvons un exemple dans le paragraphe consacré par Isidore aux codicilles remplaçant les testaments en forme, devenus odieux au peuple « *propter legalium verborum difficultatem*[1] ». Il se met d'accord ici avec les innovations justiniennes; et même, dans la dernière phrase, où il autorise, croyons-nous, la simple lettre faite en l'absence de témoins[2], nous voyons un adoucissement nouveau apporté par le christianisme à l'ancien droit romain. Il semble bien même parler au passé quand il mentionne le délai de cent jours accordé pour réclamer un héritage.

C'est qu'on est loin de la rigidité romaine primitive des actions symboliques : Isidore cite comme une curiosité archaïque le rite de la *stipulatio* « : *Veteres enim quando sibi aliquid promittebant, stipulam tenentes frangebant.* » L'invasion germanique a importé de nouveaux rites; mais l'Espagne wisigothique les ignorera toujours. De même les formules qu'avait jadis consacrées le droit romain, ont perdu de leur signification. « Ce sont de ces choses anciennes qui ont vieilli, dit Isidore[3], mais qu'il faut connaître, bien qu'elles ne soient plus en usage. » Il en cite plusieurs, d'après ses auteurs classiques, mais sans y attacher d'importance pratique. Dans le chapitre *De foro* — qu'il faut aller quérir au livre XVIII : *De bello et ludis !* — on chercherait en vain la définition classique de l'action. « Plus de division non plus du procès en deux parts : le *jus* et le *judicium*..., c'est-à-dire que, dans tous les jugements, le magistrat examine la contestation et prononce... Le juge prononce sur le vu des pièces, sur la déposition des témoins, sur la preuve des faits ; il veille à l'exécution du jugement. C'est ainsi qu'il réunit tous les pouvoirs qu'on séparait autrefois : *jurisdictio, imperium, judicium*[4] ». Sauf ces mots, qui, encore une fois, ne sont plus distingués mais identifiés : « *judicium quasi jurisdictio,* tout le détail des choses se retrouve dans la définition des Étymologies, l. XVIII, chapitre xv, n. 6 : « *Judex dictus quasi jus dicens populo, sive quod jure disceptet. Jure autem disceptare est juste judicare.*

1. Etym., l. V, ch. xxiv, n. 14, P. L., LXXXII, col. 205.
2. « *Sicut autem codicillus fit vice testamenti, ita epistola vice codicillorum.* » P. L. l. c.
3. Etym. l. V, c. I, n. 6 ; P. L. l. c. col. 198.
4. Ortolan, o. c., t. I, p. 352.

Non est autem judex, si non est in eo justitia. » Saint Augustin avait dit avant lui : « *Ubi justitia vera non est, nec jus esse potest*[1]. »

Il y a beaucoup d'autres belles et bonnes définitions[2]; ainsi, pour le mot « droit », saint Isidore préfère à l'étymologie plus historique de Paul, la définition philosophique d'Ulpien, et le tour bref qu'il lui donne ajoute encore à son éloquence « : *Jus autem dictum quia justum* » (l. c., cap. III). Et pour qu'on ne se trompe pas sur l'influence chrétienne qu'il subit ici, il suffit de voir la lettre LIV de saint Augustin où il lisait pareillement : « *Jura sunt quæ a nobis juste possidentur* », ainsi que le passage de la « Cité de Dieu » que nous citions ci-dessus. Mais saint Isidore était trop juriste, nous dirions même trop peu théologien, pour suivre saint Augustin dans ses sévérités pour le droit païen, et dans toutes les conclusions théocratiques que le IXe siècle devait tirer de ce passage[3].

« En quoi le droit diffère-t-il de la loi et des mœurs ? » A cette question, saint Isidore répond que « la loi est avec la coutume l'une des expressions du droit », entendez une expression provisoire du droit éternel. C'est du moins la nuance que suggèrent les définitions de la loi qu'il donne par la suite : la première, empruntée à Tertullien, à un juriste chrétien donc, réclame de la loi qu'elle soit d'accord avec la raison, mais aussi avec la religion et avec la discipline courante, en somme qu'elle soit salutaire. La seconde (ch. XX), prise à saint Augustin, marque le caractère adventice des lois répressives. La troisième enfin (ch. XXI), dont on n'a pas jusqu'ici retrouvé la source, mais qui doit venir du recueil de droit utilisé par saint Isidore, décrit les qualités d'une bonne loi : « Elle sera honnête, juste, possible, selon la nature, selon aussi la coutume du pays, accommodée au lieu et au temps, imposée (par la situation), utile (à sa solution), claire enfin et faite, non pour aucun intérêt privé, mais pour l'avantage commun. » C'est cette belle définition surtout que l'on a retenue.

La loi s'y distingue assez du droit absolu par son opportunisme même et son caractère expérimental. C'est qu'au temps

1. *De civitate Dei*, l. XIX, ch. XXVI.
2. La philosophie du droit marque des conquêtes dans saint Isidore. S'il est vrai que « les jurisconsultes romains n'ont pas donné des « choses », la définition large et philosophique que nous en donnons, et qui comprend en elles *tout ce qui peut être l'objet d'un droit* » (Ortolan, l. c., p. 414), il faut dire que cette définition se trouve au livre V des Etymologies, c. XXV : « *Res sunt quæ in nostro jure consistunt.* »
3. H. ARQUILLIÈRE, *La « théocratie » pontificale*, dans *Mélanges Lot*, p. 13-14.

de saint Isidore, la *lex* s'opposait violemment au vieux *jus* : « Ce droit de formation nouvelle faisait contraste avec le droit déjà établi ; il était la traduction des besoins les plus récents, l'expression des idées de progrès... Cette antithèse entre le *jus* et la *lex* n'est pas un phénomène nouveau dans l'histoire du droit romain. Elle est le résultat de la notion que les Romains se faisaient de la loi. A leurs yeux, la loi établit seulement un petit nombre de principes fixes, destinés à fournir une base solide à l'*interpretatio*. Aussi, après un temps plus ou moins long, la loi disparaît en fait sous l'interprétation qu'elle a enfantée... Cette opposition du *jus* et des *leges* est exprimée notamment dans le *commonitorium* qui sert de préambule à la *lex romana Wisigothorum* : « *Nec aliud cuilibet aut de legibus aut de jure*[1] *liceat in disceptationem proponere* »; et nous croirions bien que c'est là que l'évêque de Séville a lu sa notion toute expérimentale de la loi : *viva vox juris*, disait Marcien.

Il y a, sans doute, un autre ensemble de lois, l'ancien *fas* des vieux Romains, la loi *divine* immuable, qui domine le flux des lois humaines autant que la nature domine la coutume[2]. C'est là une division primordiale prédestinée à être bien vite christianisée, et à fournir un jour ce magnifique frontispice du *Corpus Juris canonici ; distinctio I : de Jure divino et humano.* N'empêche que, d'ordinaire, la loi s'y entend au sens isidorien, de la simple loi humaine, partie du droit universel : « *Jus generale nomen est ; Lex autem juris est species.* »

Mais c'est le droit lui-même qui se divise en trois : droit naturel, droit civil et droit des gens. Autre division destinée au même succès que la précédente, et que nous devons à saint Isidore. Sans doute, les notions de chacun de ces droits sont prises à divers auteurs romains : à Paul, à Gaïus, à Salluste, etc... La division tripartite a même été jetée négligemment au début du Digeste et des Institutes de Justinien — et c'est là peut-être que notre auteur l'a prise. Mais la définition du droit naturel empruntée à Ulpien en fait « le lot commun de tous les animaux »; tandis que pour Isidore c'est déjà « le privilège de toutes les nations » : définition plus humaine qui lui permet de faire rayonner cette notion sur le droit à la liberté et à la possession. A plus forte raison, cette systématisation ne se trouve-t-elle pas si nette dans les

1. G. May. *Eléments de droit romain*, p. 54.
2. *Etymologies*, l. V, ch. II, n° 2.

anciens juristes, qui n'ont jamais osé retourner à ce point l'ordre historique des sources du droit romain. On sait en effet que « cette histoire peut se diviser en deux grandes périodes[1]. Chacune a eu sa conception particulière du droit. La première s'étend jusqu'aux derniers temps de la République[2]. Le droit conserve pendant cette durée un caractère étroitement romain, rigoureux et formaliste. Aussi les Romains le désignent-ils eux-mêmes sous le nom caractéristique de *Jus civile.* Avec la deuxième période.... le droit cesse d'être exclusivement national, pour devenir plus humain, plus large, moins formaliste. C'est alors que se manifeste d'une façon de plus en plus prédominante l'influence du *Jus gentium*, c'est-à-dire des principes de droit empruntés aux nations étrangères que Rome avait successivement conquises... » Pourtant « ces institutions du *Jus gentium*[3] qu'on retrouvait identiques chez tous les peuples ne pouvaient être, semble-t-il, que les fragments épars d'un droit primordial, *Jus naturale*, dicté à l'humanité par la nature, inspiratrice éternelle du bon et du juste ». Pour les philosophes et pour Cicéron en particulier, « le *jus naturale* serait donc le droit de l'homme en tant qu'être humain, le *jus gentium* n'en serait que l'application partielle à l'homme en tant que membre d'une *civitas* quelconque, et le *jus civile* marquerait le plus bas échelon de la gradation ». Mais « les juristes romains qui admirent la conception philosophique du droit naturel n'y virent qu'une notion de luxe et de parade ». C'est de Dioclétien à Justinien que s'affirma le triomphe du *jus naturale* dans la fusion des deux droits précédents aboutissant à « une technique plus maladroite que celle du droit ancien et à un fond d'idées plus humain[4] ».

Saint Isidore se borna à parfaire cette division tripartite, qui, se trouvant comme « naturellement chrétienne », était destinée à une immense fortune durant tout le Moyen Age.



Les mêmes influences romaine et chrétienne ont marqué leur empreinte sur sa doctrine touchant l'état des personnes[5] ;

1. G. May, *Eléments de droit romain*, p. 14.
2, Disons plus exactement : jusqu'au début du VIIe siècle de Rome.
3. G. May, o. c., p. 41 et note 3.
4. L. c., p. 54, note 4.
5. *Etymologies*, l. VII, c. IV.

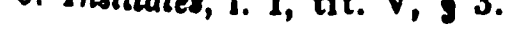
mais on y constate aussi l'influence d'un état social en évolution. Il y a bien encore des hommes libres et d'autres qui ne le sont pas : des hommes libres qu'Isidore appelle, selon les termes de son manuel, des citoyens romains, libres de naissance ou par un affranchissement total qui les a fait « parvenir à la dignité des citoyens romains ». Il note même un de leurs privilèges qui n'a jamais été noté par personne, dit Antoine Augustin : « *His primum aditus erat in urbe Roma commorari* : ils avaient le droit de demeurer à Rome. »

Le nom d'esclaves subsiste bien encore ; mais remarquons ici que Justinien en ses Institutes (L. I, t. III) en donne la définition au présent : « Les esclaves sont nommés *servi* parce que les généraux sont dans l'usage de faire vendre les prisonniers, et par là de les conserver (*servare*) au lieu de les tuer ». — Et, de fait, les généraux de Justinien faisaient encore des esclaves parmi les Barbares, et jusque chez les Goths, qui avaient conquis l'Espagne. Isidore de Séville a bien soin de rejeter dans le passé ce souvenir gênant : « *Conservabantur, et servi fiebant : a servando scilicet, servi appellati*[1]. » Est-ce à dire que l'esclavage même eût disparu ? Non, mais il tendait à faire place au *mancipium* : ce n'est plus seulement pour Isidore, comme pour Justinien, la situation « des hommes pris à la guerre », mais celle de « tout ce qui est sous la main et soumis à un autre[2] ».

Et puis, il y a la masse de plus en plus imposante des affranchis : *manumissi, quasi manu emissi.* Suit la mention précieuse d'un des rites anciens, par ailleurs mal connu[3], de l'affranchissement : « Le maître frappait son esclave sur la tête, sur la joue et sur le dos, puis le faisait se retourner vers lui. » Saint Isidore, suivant son manuel pas à pas, n'a pas parlé ici de l'affranchissement dans les églises[4]. Mais il suppose que les « déditices » sont abolis, comme l'avait marqué Justinien[5], et qu'il n'y a plus de distinction entre *liberti* et *libertini*, entre affranchis et fils d'affranchis.

Un peu au-dessus de ces affranchis de seconde zone sont apparus les colons : « gens venus d'ailleurs et cultivant un champ étranger, loué par eux moyennant une redevance au sol qui

1. En cet endroit, Isidore se réfère à une phrase de saint Augustin.
2. S. AUGUSTINI, *De Civitate Dei*, l. XIX, c. XV.
3. ORTOLAN, *Explication historique des Instituts*, t. II, p. 50.
4. La Loi des Wisigoths n'en parle pas davantage, même après Receswinthe. *Mon. Germ. Leges*, I, p. 235.
5. *Institutes*, l. I, tit. V, § 3.



les nourrit, à cause de la culture qu'ils exercent sur le *dominium* du possesseur du sol. » Ce sont, en effet, pour une bonne part, à l'origine, des travailleurs en quête d'ouvrage, et qui s'engagent, sous peine d'expulsion, à faire valoir la terre où ils sont établis. C'est la terre plutôt que la personne qui est serve. Mais on sent qu'en fait, sinon en droit, les colons sont déjà attachés à la glèbe.

Et dans ce monde des cultivateurs, on distingue les *villici*, chefs d'une *villa*, que l'auteur définit ici d'après saint Jérôme, comme des régisseurs d'un grand domaine ; mais, dans la réalité contemporaine d'Isidore, ce titre devait s'appliquer à une foule de ces colons libres hispano-romains, qui avaient repris, en métayage rémunérateur, les « *sortes Gothicæ* » attribuées aux envahisseurs guerriers, qui ne savaient qu'en faire[1]. La preuve que cette situation de « dispensateur » était étendue à tous les cultivateurs libres, c'est que « ces mêmes *villici*, continue notre auteur, sont encore nommés *actores* » : or, les *actores* en question ne sont point, à notre sens, et ne peuvent pas être — restant simples économes — les avoués de l'ancien droit romain ; ce sont des fermiers qui se recrutent parmi les colons romains libres ou même parmi les affranchis. Les affranchis d'Église devaient d'office gérer les intérêts agricoles de leur paroisse : « *Actus Ecclesiæ prosequi*[2]. » On voit même de ces *villici* prendre place à côté des seigneurs, jusque dans le palais du roi, au grand scandale des évêques, qui craignent de voir ces esclaves de la veille « devenir les égaux de leurs maîtres[3] ». C'est une nouvelle aristocratie qui se fonde.

Parmi les hommes libres, en effet, quelques-uns n'avaient aucun emploi public, et on les appelait « *privati* », c'étaient les plus heureux, « parce qu'ils étaient exempts des charges de la curie », et « n'étaient pas magistrats ». Aux définitions données des *curiales* ou « décurions », on voit que ce n'était pas un poste lucratif : « N'est pas décurion celui qui n'a pas participé d'abord à la curie en versant la somme taxée. » Tout cela est connu par ailleurs et ne nous dit pas au surplus quelle était la vigueur de cette vie des « municipes » et des « bourgs » dans les nouveaux royaumes barbares ; mais ces

1. Cf. *Leges Wisigothorum*, l. V, tit. III ; P. Tailhan, *Les Espagnols et les Wisigoths*, dans *Revue des Questions historiques*, t. XXX, p. 19 ; Havet (Julien). *Du partage des terres entre les Romains et les Barbares chez les Burgondes et les Visigoths*, dans *Revue historique*, 1878, t. VI, p. 87-89.
2. *Concile d'Agde*, canon 49, rajeuni d'après une source inconnue.
3. 13e Concile de Tolède (can. 6) de l'année 681.

notes nous laissent entendre que les privilèges concédés variaient d'une ville à l'autre[1].

Ce qui est peut-être plus neuf, c'est la nomenclature des fonctionnaires et des magistrats de l'Empire, maintenus vraisemblablement par les rois wisigoths, puisque saint Isidore leur donne place dans sa cité[2]. Ils s'échelonnent depuis les « *mercenarii iidem et barones* » — une des toutes premières attestations de ce nom gaulois, qui désigne d'ailleurs de toutes petites gens[3], — jusqu'aux puissants « *publicani* », nom classique qui tend à disparaître et qui s'applique, comme spécifie le texte, non seulement aux collecteurs d'impôts, mais aussi aux grands entrepreneurs des travaux publics[4]. Ce nom, seul employé dans le Code de Justinien[5], a fait place, semble-t-il, en Espagne à celui de *numerarius* que saint Isidore définit quelques lignes plus haut et qu'on retrouve comme celui d'un haut fonctionnaire au XIVe concile de Tolède[6]. Pour les grands magistrats, les Étymologies mêlent, dans une confusion aujourd'hui inextricable, les titres usités sous l'Empire romain, comme ceux de *Patres conscripti* et de *Senatores* aux dignités du Bas-Empire : *Præsides, Judices.* On peut même se demander, en l'absence de toute référence à des textes anciens, si l'érudit compilateur ne tente pas des assimilations forcées, par exemple entre l'antique tribun du peuple et le moderne « *defensor civitatis*[7] »; de même entre les sénateurs anciens, et les *illustres, spectabiles et clarissimi* du Bas-Empire[8].

Mais tout ceci est de peu d'utilité pour connaître l'organisation de l'Église wisigothique. Cherchons donc à glaner, dans notre Encyclopédie isidorienne, ce qui concerne l'Église elle-même. Sur l'intime de ce royaume du Christ, elle reproduit des énoncés pénétrants, quelques-uns empruntés à saint Augustin, mais plusieurs autres paraissant originaux; et plusieurs de ces derniers semblèrent presque trop positifs aux docteurs des âges postérieurs[9].

1. *Etym.*, l. XV, c. II, 10.
2. *Etymologies*, l. IX, c. IV.
3. Du Cange, *Glossaire*, s. h. v.
4. Daremberg et Saglio, *Dict. antiquités grecques et latines*, s. h. v.
5. Digeste, XXXIX, 4, 1, § 1 et 12, 3.
6. P. L., t. LXXXIV, col. 550.
7. Cf. Daremberg, o. c., s. v. *Defensor civitatis*.
8. Les *senatores* étaient, non pas les *curiales*, mais les 5 ou 6.000 descendants des très grandes familles romaines installées en province.
9. Ainsi à Jacques de Viterbe (1301) « Isidore sert à dessiner, en quelque sorte, les contours de la notion d'Eglise »; il le cite seize fois. Cf. H. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise*, p. 51.

Sur l'église matérielle, elle ne donne que des définitions nominales. L'édifice : *basilica*, *martyrium*, *templum*, *oratorium*, a un autel : *altare*, ou *ara*, un « pupitre » pour le lecteur, et aussi une chaire surélevée : *analogium* ou *tribunal*, *quod sermo inde prædicetur*, enfin des fonts baptismaux, formés d'une piscine avec trois degrés pour descendre et trois pour remonter, ce qui fait sept en tout, en figure des sept dons du Saint-Esprit qu'on reçoit dans le baptême. « Ils ont succédé, dit avec raison notre auteur, aux fontaines d'ablution placées à l'entrée des *delubra*, ou temples païens » ; quant à sa suggestion d'appeler *delubra* les églises baptismales, on ne voit pas qu'elle ait eu grand succès.

*
* *

Hâtons-nous de revenir du terrain liturgique à celui du droit canonique. Il faut signaler ici ce fait considérable, mis en relief par J. Tardif[1], que « presque toutes les notions juridiques contenues dans les Étymologies sont passées dans le décret de Gratien. » Mais l'examen de ces notions, par exemple celle du privilège (*Etymol.*, l. V, ch. VIII) qui a été reprise par Gratien (Dist. 3, ch. III), puis par Innocent III, nous entraînerait dans des considérations canoniques que nous nous sommes interdites[2], et dans des recherches d'histoire littéraire que nous réservons pour la quatrième partie de cet ouvrage. Il faut d'ailleurs faire remarquer que, prenant ces définitions dans son manuel de droit, Isidore les regarde encore comme des notions, pour ainsi dire, profanes, et ne les fait pas servir à la science canonique.

Il est pourtant un enseignement qui eut plus tard sa répercussion sur la législation ecclésiastique du mariage, et dont il faut dire ici un simple mot : c'est le calcul des degrés de parenté. Isidore lui-même n'y a vu tout d'abord qu'une nomenclature destinée à élucider les problèmes de succession ; car il commence son chapitre V, *De affinitatibus et gradibus* par ces mots : *Hæredis nomen*. En cela, il copie son modèle romain, et tout son vocabulaire est également romain. Pourtant, ces « degrés » avaient une autre utilisation juridique : pour le mariage religieux. Et cela était aussi dans la pensée de l'évêque de Séville ; car, immédiatement après le chapitre VI « *De agnatis et cognatis*,

1. J. Tardif, *Un abrégé juridique des Etymologies d'Isidore de Séville*, dans les *Mélanges Julien Havet*, p. 659-680.
2. Cf. Avant-Propos, p. 2.



il a placé un chapitre VII : *De conjugiis*, où il fixe à six, suivant la tradition, les degrés de consanguinité défendus. On voit que c'est à double titre que ses tables de consanguinité méritent le nom d'*arbor juris*[1]. C'est Isidore évidemment qui a eu l'idée première de mettre ces tableaux dans ses Étymologies ; mais il n'est pas sûr que, par la suite, ils n'aient pas été modifiés[2].

L'érudition proprement canonique des Étymologies se réduit donc au chapitre XVI du livre VI, *De canonibus conciliorum*, qui était la préface même, à quelques mots près, de l'*Hispana*. De ce livre, ou de l'*Hispana*, ce résumé a passé dans les collections conciliaires rivales ; Maassen l'a signalé dans la Dionysienne de Bobbio du milieu du IXe siècle ; dans l'Hadrienne, manuscrits de Paris latin 3838, 3841, 3843, Saint-Germain 366, manuscrit de Fribourg ; dans l'abrégé de Cresconius à Munich lat. 6288 et Paris lat. 4280 A[3].

§ IV. — Les Lettres.

Usage des principes canoniques. — Les apocryphes isidoriens, Le style d'Isidore

Lettres à Braulion. — Lettres à Eugène de Tolède, à Helladius, à Claudius. — Lettres à Mason et à Leufroy ?

Ce qui révèle le mieux la tournure d'esprit d'un auteur, ce sont ses lettres. C'est donc avec une espèce de soulagement que l'on délaisse un instant ce monceau de littérature anonyme où saint Isidore a condensé le savoir de son temps, comme il l'avoue lui-même, « *ex veteris lectionis recordatione collectum et... stylo majorum*[4] », pour aborder la série de ses lettres, où il va enfin parler lui-même de lui-même et faire usage des connaissances canoniques qu'il a amassées dans ses lectures.

De prime abord, nos espérances semblent frustrées, quand nous constatons que, sur les douze lettres contenues dans l'édition d'Arevalo[5], une bonne moitié est constituée par la correspondance d'Isidore avec Braulion. En effet' presque

1. Cf. CONRAT, *Arbor juris des früheren Mittelalters*, Berlin, 1909.
2. Otto remarque qu'ils manquent en plusieurs manuscrits.
3. MAASSEN, o. c., p. 352.
4. Préface des Etymologies, adressée par Isidore à Braulion. P. L., t. LXXXI, col. 72.
5. P. L., t. LXXXIII, col. 893-914.

rien ne peut nous servir de tout ce matériel épistolaire : les sept billets échangés entre Isidore et son ami ne traitent que de détails bibliographiques ; du moins, comme ils sont d'une authenticité incontestable[1], ils peuvent nous aider à caractériser, pour des recherches subséquentes, le vrai style de notre auteur.

Des sept lettres de cette correspondance intime des deux amis, cinq seulement, et les plus courtes, viennent d'Isidore ; deux écrites de sa main avant l'année 631 et adressées à Braulion archidiacre, les trois autres dictées après cette même date à l'adresse de Braulion nommé évêque de Saragosse. Les deux premières sont assurément plus soignées comme style, mais de ce soin que pouvait apporter un humaniste du VIIe siècle, c'est-à-dire que les lois du *cursus* tonique y sont assez généralement observées, avec une recherche de la rime, mais discrète et jamais aux dépens de la clarté de la phrase, réservée, pour ainsi dire, aux formules toutes faites[2]. La première de ces épîtres présente même un assez pédant jeu de mots sur l'étymologie d' « amitié » dérivée d'*amictus*. Toutes ces futiles recherches reparaissent dans les trois autres billets à Braulion, sauf peut-être dans le tout dernier.

Au contraire, dans la lettre administrative écrite à « Helladius de Tolède et aux autres évêques réunis en concile », on remarque bien encore des rimes soignées, mais on y constate plus que jamais un *cursus* régulier, qui rappelle le style de saint Grégoire le Grand en ses lettres d'affaires. On sait d'ailleurs que le même saint Grégoire ne dédaignait pas, en ses homélies au peuple, de souligner ses phrases par des rimes perpétuelles. Or, ce *rimado* fatigant, mais populaire, on le trouve dans tous les ouvrages destinés à l'enseignement des clercs, par exemple le *De obitu Patrum*, alors qu'il est absent des livres plus techniques, par exemple les Prologues. On trouve aussi ces rimes dans un fragment liturgique, le seul qu'on puisse attribuer sûrement à notre saint : « *Induit carnem, sed non exuit majestatem ; nostram substantiam expetens, sed propriam non relinquens*[3] ». C'est à croire que, à l'exemple du grand pape, dont il connaissait les ouvrages, il a varié son style suivant ses destinataires, et que, pour faire mieux retenir ses

1. Réginon de Prüm, vers 906, cite ces sept lettres à l'exclusion des autres.
2. Il en est tout à fait de même dans le libellé du IVe Concile de Tolède qui, à ce titre encore, doit se réclamer de saint Isidore.
3. D. de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1913, p. 424.

enseignements, il consentit, lui aussi, à recourir aux procédés puérils qui allaient sévir, après sa mort, dans le latin ecclésiastique.

Une vraie qualité de son style, c'est la brièveté de la phrase et la vivacité du tour, volontiers éloquent et redoublé. C'est du moins ce qu'on remarque dans les passages où l'évêque laisse couler sa plume, par exemple dans les lettres à Braulion.

On ne peut d'ailleurs baser de conclusions fermes sur les seules lettres d'Isidore, et il est assez difficile de les corroborer par d'autres passages de ses œuvres, tant il faut se défier des emprunts qu'il fait à ses lectures. Ces petits billets ont, du moins, l'avantage d'être très circonstanciés, et nous les avons utilisés plus haut pour connaître les lectures du saint et la date de ses différents ouvrages.



On ne pourrait en dire autant des cinq autres lettres, bien plus considérables par leur longueur et l'importance des sujets traités. Nous ne pouvons affirmer l'authenticité d'aucune, sauf de celle à Helladius, qui a pris place dès le VIIe siècle dans le *Codex Ovetensis* palimpseste, au milieu d'autres lettres de personnages politiques. Pour les autres, leur absence de ce recueil officiel n'est, sans doute, pas une raison suffisante de leur dénier une origine isidorienne ; mais nous verrons, à propos du synode de Tolède de 610, pourquoi les deux lettres à Eugène de Tolède et au duc Claudius sont suspectes à cause même de leurs protestations en faveur de Rome.

Voici la protestation de la lettre à Claudius : « *Sic nos scimus præesse Ecclesiæ Christi, quatenus Romano Pontifici reverenter, humiliter et devote tamquam Dei vicario, præ cæteris Ecclesiæ prælatis, specialius nos fateamur debitam in omnibus obedientiam exhibere. Contra quod quemquam procaciter venientem, tanquam hæreticum, a consortio fidelium omnino decernimus alienum.* » De grâce, si l'on veut que nous donnions quelque créance à cette lettre, qu'on l'allège de cette lourde profession de foi, où le style et les mots eux-mêmes crient contre la paternité d'Isidore de Séville.

Le rédacteur, d'ailleurs, accentue son affirmation d'ultramontanisme, et renchérit sur une phrase qu'on retrouve toute

semblable dans une autre épître attribuée à Isidore, mais celle-là totalement fausse. Voici les deux passages :

Lettre à Claudius.

Hoc vero non ex electione proprii arbitrii, sed potius auctoritate Spiritus Sancti habemus firmum, ratumque credimus et tenemus[1].

Lettre à Mason.

Nam et ipsum..., non ex electione proprii arbitrii sancti Patres, sed potius ex sententia divini judicii sanxerunt[2].

Cette phrase de la lettre à Mason est un rappel de la préface de l'*Hispana* : *quod sancti Patres, Sancto Spiritu pleni, sanxerunt*, ce qui ne serait pas, dans l'état actuel de nos connaissances, une raison de la récuser. Mais ce qui la rend, pour ainsi dire, antiisidorienne et antihispanienne, c'est qu'elle réclame l'indulgence pour les prêtres tombés dans un péché de la chair, ce qui était certainement contraire au sentiment personnel de saint Isidore en ses œuvres les plus incontestées[3], et au principe admis universellement en ce pays aux VIe et VIIe siècles[4].

On ne peut donc faire état de cette prétendue lettre *ad Massonem*, dans laquelle il faut voir un faux très facile à expliquer. Du temps où Isidore était simple prêtre à Séville, en 597, il s'était tenu un concile à Tolède auquel avait souscrit en premier lieu, par rang d'ancienneté, le vieil évêque Massona, évêque de Mérida depuis bientôt trente ans, qui devait mourir en 606[5]. Ce concile de Tolède avait porté deux canons disciplinaires, dont le premier concerne précisément les prêtres tombés dans des fautes publiques contre la chasteté : ils les obligeait à faire pénitence dans un monastère, et vraisemblablement pour la fin de la vie[6].

Cette décision parut sans doute trop sévère à une certaine époque, et profitant de l'amphibologie créée par l'expression mystique : « *et ille* [*presbyter*] *ex pœnitentia reviviscat* », un faussaire se fit fort de l'expliquer au sens d'une pénitence temporaire, à grand renfort de textes plus ou moins bien adaptés.

A quelle époque fut composé ce commentaire bénin ? Il est difficile de le dire de prime abord, puisque les textes invo-

1. P. L., t. LXXXIII, col. 903.
2. L. c., col. 901.
3. Cf. *Lettre à Helladius*, P. L., t. LXXXII, col. 902, et *De officiis*, l. II, c. v, P. L., l. c., col. 785.
4. Cf. *Excerpta Martini*, c. XXVII, P. L., t. LXXXIV, col. 579.
5. *De vitis patrum Emeritensium*, A. SS., 1 nov. p. 309-339.
6. Mansi X, p. 478. Cf. 3e Concile d'Orléans, canons 4 et 7, etc.

qués sont anciens, et que le faussaire s'est mis sous le nom d'Isidore écrivant à l'évêque Massona. Mais on comprendra bien que, jeune évêque, Isidore ne se serait pas arrogé le droit, huit ou neuf ans au plus après un concile général, de faire la leçon au vieil évêque qui l'avait signé et peut-être provoqué[1], alors surtout que lui-même avait soutenu une doctrine toute contraire.

La lettre s'autorise, pour cette pratique plus indulgente, d'un concile d'Ancyre, c. 19, par la raison unique « qu'il est plus ancien et plus autorisé » que tel autre plus intransigeant. D'où vient à l'auteur anonyme de notre lettre ce principe de discussion ? Sans doute, nous lisons en tête des canons d'Ancyre, dans la vieille version dite « isidorienne », que l'épiscopat espagnol de ce temps eut certainement entre les mains : « *Isti quidem canones seu regulæ priores sunt Nicænis ; sed ideo Nicæni canones priores scribuntur propter auctoritatem magni et sancti concilii apud Nicæam habiti*[2]. » Avec un peu de bonne volonté, on pouvait en conclure que les premiers conciles de la collection avaient une plus grande autorité que les conciles subséquents, et qu'en général il fallait s'en référer au concile le plus autorisé et d'ordinaire au plus ancien. Mais l'auteur de la lettre en fait une loi générale. Or, c'est précisément par l'énoncé abstrait de ce principe de discrimination, que la lettre à Mason acquit une importance capitale en matière de méthodologie canonique, et surtout, par cette dernière phrase, lourde de conséquences théoriques, qu'elle laisse, pour ainsi dire, tomber en fin de discussion : « *Illius teneatur sententia, cujus antiquior aut potior exstat auctoritas.* »

Disons tout de suite que c'est par sa précision même que cette sentence nous apparaît suspecte. Si elle était d'Isidore de Séville, il faudrait attribuer à ce grand docteur, — ce qui ne serait pas pour nous déplaire, — toutes les initiatives en fait de science canonique. Il aurait lui-même légiféré d'une façon neuve, il aurait rassemblé dans une collection unique en perfection, les données des anciennes « autorités » canoniques ; bien plus, il aurait donné le principe de discernement entre les autorités divergentes, ce qui eût été presque plus précieux encore. Car « cette question de la conciliation des *auctoritates*[3] était, pourrait-on dire, fatale. Du jour où l'on se contenterait d'ali-

1. *De ecclesiasticis officiis*, l. II, ch. v ; P. L., t. LXXXIII, col. 785.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 103.
3. De Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, p. 318.

gner les citations relatives à une matière donnée, sans se soucier... des circonstances historiques qui fixaient leur portée, des oppositions souvent aiguës devaient inévitablement surgir des énoncés, désormais absolus, qu'elles présentaient. » .

L'un des premiers essais de ce genre a été tenté par l'auteur de l'*Hispana* méthodique, qui touchait de très près, comme nous le dirons, à saint Isidore. Cet anonyme s'est aperçu de la divergence des expressions conciliaires sur certains points, et — chose curieuse — il la note dans les mêmes termes que le fait l'auteur de la réponse à Mason : *discors sententia.* Mais il a la conviction pourtant que le simple rapprochement des textes suffit pour en opérer l'accord :

Dispersaque trahens, nectam commenta sub uno,
Quo dum judicium quæret sententia discors,
Quidquid velle libet, totum concordia præstet[1]. »

Cet optimisme suppose chez le canoniste une grande largeur d'esprit dans l'interprétation des conciles. C'est bien ainsi que l'entendirent jusqu'à la fin les Pères de Tolède ; tout en prétendant ne faire que renouveler « les innombrables décrets des Pères précédents[2] », ils ne se faisaient pas faute de les adapter aux situations nouvelles amenées par le temps. Car, « de même que l'antiquité a porté de nombreux canons contre les abus du moment, ainsi convient-il de le faire pour les désordres actuels[3] ».

C'est bien dans cet état d'esprit que saint Isidore a personnellement léfigéré au début de ce même VIIe siècle. Dans ses propres décisions conciliaires, il n'a garde de s'en tenir aux conciles anciens, auxquels il préfère souvent les décisions d'Arles.

Sans doute, dans la préface de l'*Hispana* — qui d'ailleurs est en grande partie antérieure à lui — on distingue les conciles d'après l'ordre des temps ; mais c'est plutôt question « de bon ordre » qu'affaire de préférence, d'autant que la porte reste largement ouverte à des synodes même postérieurs « sanctionnés par les Pères remplis de l'Esprit de Dieu ». Cette règle d'application si souple n'était pas gênante.

Il en était une autre qui avait été proclamée au IIIe con-

1. P. L., t. LXXXIV, col. 24.
2. XVIe concile de Tolède (693), canon 6, P. L., l. c., col. 540.
3. L. c., canon 5, P. L., l. col. 539.

cile de Tolède de 589, et semblait pourtant condamner les conciles postérieurs à piétiner sur place : c'était la nécessité de « s'accorder avec les quatre conciles œcuméniques ». Mais il faut savoir lire les textes et se rendre compte que cette règle de discernement, imposée comme profession de foi aux évêques ariens réconciliés en 589, ne s'entendait que des questions dogmatiques. De fait, on ne la voit appliquée que par les Pères du XIVe concile de Tolède (684), quand ils durent confirmer le IIe concile de Constantinople : « Les actes de ce concile, dirent-ils[1], ne seront pour nous manifestement recevables qu'autant qu'ils concorderont avec les quatre premiers. »

Ce n'est que bien plus tard dans le Moyen Age, à la fin de la renaissance carolingienne, qu'on attribua aux décrets disciplinaires cette même fixité, et qu'on éprouva le besoin de revenir à l'antiquité. Alors « une situation exceptionnelle fut faite aux auteurs anciens, quels qu'ils fussent, et surtout aux décrets des conciles, regardés tous comme inspirés de l'Esprit-Saint », et étudiés en dehors des circonstances historiques. C'est si bien l'état d'esprit reflété par la lettre à Mason que nous sommes très porté à la localiser en Gaule au second quart du IXe siècle, dans les milieux réformateurs qui ont vu éclore les Fausses Décrétales, mises aussi sous le patronage d'Isidore de Séville.

Quoiqu'il en soit donc de l'origine isidorienne de l'adage, faut-il voir dans cette solution, comme on l'a fait, « un écho de la fameuse *Loi des citations*, portée sous Valentinien III, et qui donnait la prépondérance à la majorité des avis ou, en cas de parité, au groupe qui pouvait se prévaloir de l'autorité de Papinien[2] ? » Le fait, quoi qu'on en dise, serait invraisemblable, car l'auteur de la lettre à Mason « avait bien quelque connaissance du droit romain », surtout du Code Théodosien, résumé dans le Bréviaire d'Alaric. Mais enfin le critérium de notre lettre n'a rien de commun avec celui de Valentinien : question de nombre et de nom d'une part, question d'ancienneté d'autre part. Ajoutons que l'anonyme lisait un principe tout opposé : « *Et hoc validior quia omnibus posterior* », dans le dernier titre des Constitutions dites de Sirmond qui avaient pris place au livre XVI du Code Théodosien, et en appendice de certaines collections de conciles gaulois[3].

1. XIVe concile de Tolède, canon 6, P. L., t. LXXXIV, col. 507.
2. De Ghellinck, o. c., p. 319.
3. Hœnel, *Codex Theodosianus*, p. 411 et 476.

Cette solution, telle quelle, fut reprise par Gratien dans sa *Concordia*, et avant lui elle se rencontre dans la préface d'un exemplaire de l'*Hibernensis*, dans celle de la *Prisca canonum collectio*, chez Alcuin, etc.[1]...

La lettre entière a été ajoutée après coup à des collections plus anciennes que saint Isidore, par exemple à la collection italienne de Chieti (Ms. Vatican Reg. 1997), voire même dans la collection gallicane de Quesnel, en particulier dans le fameux manuscrit de Vienne 2141 et le manuscrit de Paris lat. 1454. On la trouve encore, en compagnie de la lettre à Leufroy de Cordoue, dans certains manuscrits de l'*Hadriana* (Vatic. Ottob. 312 et Paris lat. 1453), de même dans certains abrégés de Ferrandus (Verceil 165), sans parler des collections hétérogènes du manuscrit d'Angers (Paris, lat. 1603) et du recueil de l'Église de Thessalonique (Vatic. 5751)[2].

Elle reparaît fréquemment dans les collections postérieures : le pénitentiel de Raban Maur et les canons d'Halitgair ; Anselme de Lucques, Alger de Liège (*De Misericordia*, préface), Burchard de Worms et son Décret (l. XIX, ch. LXXIII) ; et, par lui, Yves de Chartres (l. III, tit. XI, ch. XVII). Par Yves de Chartres, qu'il utilise en deux endroits du Décret (ch. *Domino* 28, dist. 50, et ch. *Hoc ipsum* 33, q. 2), Gratien a admis sans peine la lettre à Mason. L'auteur du *Polycarpus* s'y est aussi laissé prendre, bien qu'il consultât les manuscrits. Mais que faire, puisque désormais plusieurs manuscrits des Sentences d'Isidore présentaient, en guise de préface, cette lettre apocryphe[3] ?

*
* *

Une dernière raison de mettre en doute la lettre à Mason, c'est qu'il y a une seconde lettre contestée d'Isidore à Helladius, évêque de Tolède, et qui enseigne une doctrine beaucoup plus sévère, celle-là même qu'il professe dans son *De officiis*, livre II, chapitre V, n° 14. Or cette lettre nous paraît très authentique et les difficultés que l'on fait contre elle ne vont qu'à la confirmer. On s'étonne de voir le métropolitain de Séville, remettre la cause d'un de ses suffragants, l'évêque

1. De Ghellinck, o. c., p. 327, avec les références en notes.
2. Maassen, l. c., p. 381.
3. Arevalo, *Isidoriana*, P. L., t. LXXXI, col. 495.

de Cordoue, au jugement des évêques réunis en concile à Tolède, sous Helladius leur métropolitain. Mais, si les raisons apportées par Arevalo sont pauvres, — car il semble croire qu'il n'y avait pas eu de synode à Séville depuis celui de 619 dont on a conservé les actes, — du moins peut-on en donner une autre très vraisemblable : les évêques de la province de Séville ne s'entendaient pas entre eux. Dans ce cas, selon le canon 13 des *Capitula* de Martin de Braga : « *Quod si episcopi inter se in judicio discrepent, de vicina provincia alter metropolitanus episcopus convocetur.* » Et l'on comprend que l'évêque de Séville soit déjà au courant des aveux de son suffragant : « *Agnito a vobis confessionis eloquio.* »

Dès lors, on constatera 1° que la question de l'absolution des *lapsi* était controversée du temps de saint Isidore ; 2° qu'il maintenait son opinion rigoriste : « *Synodali sententia a gradu sacerdotii deponatur.* » De fait nous voyons que l'évêque de Cordoue, qui souscrivit au concile de Tolède de 633, n'est plus un indigne, mais Leudefredus ou Leufroy, à qui saint Isidore est censé avoir adressé une troisième lettre.

Cette lettre à Leufroy, qui eut, comme on l'a dit, beaucoup plus de diffusion que la lettre à Hellade, a été très contestée parmi les liturgistes ; pourtant dom A. Wilmart l'a récemment réhabilitée[1] : « Je ne vois, écrit-il, aucune raison de rejeter son témoignage ». Et, en effet, il n'y en a pas[2], sauf qu'on peut presque la reconstituer avec d'autres œuvres de saint Isidore : la salutation du début et la clausule finale se retrouvant dans la lettre XI à Braulion, le dessein général et les transitions dans le chapitre XX de la *Regula monachorum : Quid ad quem pertinet. Ad præpositum pertinet*, etc... Mais ce retour aux formules reçues et ce souci d'ordre sont, au contraire, tout à fait dans l'esprit de notre auteur, de même que cet amour de l'antiquité que l'auteur professe devant Leufroy, tout comme Isidore le professait devant son frère Fulgence.

Or, ce qui milite surtout contre cette consultation sur les « ordres », c'est qu'elle copie le livre VII, chapitre XII des Étymologies et le livre II, chapitres V et XV du *De ecclesiasticis officiis*. Passe encore pour les Étymologies où le saint

1. *Dictionn. A. C. L.*, s. v. *Germain de Paris*, col. 1076.
2. Nous ne parlons de l'enclave : *Archipresbiter... injunxerit*, qui se lit en quelques manuscrits espagnols d'époque postérieure, et est passée dans Gratien D. XXV. c. I, et la première des *Quinque compilationes antiquæ*, l. I, t. XVI, mais non dans Burchard.

a mis avant de mourir plusieurs passages de ses propres œuvres. Mais, puisque cette lettre à Leufroy date des dernières années de saint Isidore, pourquoi n'a-t-il pas renvoyé simplement son questionneur au *De officiis*, œuvre déjà ancienne, qu'il n'a fait que résumer ? Nous répondrons que notre érudit ne craignait pas de se répéter.

D'ailleurs la lettre *ad Leudefredum* apporte du nouveau, mais c'est en puisant à une autre source. Parmi les additions ultimes de l'*Epitome* espagnol, se trouve un document intitulé : XXXII. *Ex epistola Geronimi ad Patroclum episcopum de gradibus clericorum.* Malgré les objections faites contre l'authenticité de cette lettre, qui se trouve ailleurs adressée *ad Rusticum*, les Ballerini font remarquer que Patrocle était, en effet, évêque d'Arles au temps de saint Jérôme. Si le style diffère de celui du grand docteur, on peut croire du moins que la lettre est de son temps, antérieure par conséquent à saint Isidore, qui aurait pu, suivant son habitude, transcrire déjà dans le IIe livre des Offices ecclésiastiques, puis dans sa réponse à Leufroy, enfin dans ses Étymologies, — sans citer son auteur, — une lettre de science canonique très remarquable.

Pour nous, un autre problème se greffe sur le premier : ne serait-ce pas dans l'*Epitome* que saint Isidore aurait trouvé cette lettre, puisque nous verrons plus loin que cette collection a été composée vers la fin du VIe siècle ? Ne serait-ce pas lui, au contraire, qui l'y aurait ajoutée ? *Adhuc sub judice lis est.*

Ce qu'il faut concéder, c'est que la lettre à Patrocle (ou à Rusticus), comme la lettre à Leufroy, sont conformes à la liturgie wisigothique : « *Aures ad Dominum* » dit par le diacre avant la préface, de même que la « *recitatio nominum* », les noms mêmes de « *laudes, sacrificium, responsoria, officium precum* » sont caractéristiques des liturgies mozarabe ou gallicane. On peut donc croire que ces deux lettres ont été faites, l'une avant saint Isidore dans la Gaule méridionale, l'autre par lui ou peu après lui en Espagne. Sous bénéfice de recherches ultérieures sur son auteur, nous pourrons confirmer de son témoignage nos conclusions sur l'œuvre liturgique de saint Isidore au IVe concile de Tolède.

On ne s'est pas arrêté en si bonne voie, et l'on a fabriqué encore plusieurs autres lettres d'Isidore avec des fragments de ses écrits authentiques. Ainsi Arevalo signale dans le manuscrit du Vatican 3791 — que Pitra date du XIe siècle — après

les deux lettres à Mason et à Leufroy, une *Epistola de nominibus hæreticorum, Isidori*, qui est une transcription des Étymologies, livre VIII, chapitre v. A la suite, vient un extrait du chapitre suivant, mais non sous forme de lettre : *De philosophis gentium quædam.* On ne prête qu'aux riches.

Nous pouvons en venir immédiatement à l'action législative de l'archevêque de Séville, non sans avoir jeté un dernier coup d'œil sur cette correspondance, et sur ces deux ouvrages d'érudition, qui témoignent d'une documentation immense. On y pouvait, comme le scribe savant de l'Évangile, puiser les enseignements anciens et nouveaux : « C'est vous, s'écrie son ami Braulion, qui avez dévoilé le passé de la patrie, vous qui avez donné des descriptions des temps anciens, vous qui avez éclairé « des sièges », des régions et des lieux, de toutes les choses divines et humaines, les noms, les espèces, les usages et les causes »; vous enfin, ajoute-t-il, « qui avez édicté les lois des choses saintes, — « *sacrorum jura* », le droit canonique, dirions-nous, « et la discipline des évêques, des particuliers et de l'État[1] ». C'est cette activité législative que nous allons décrire dans la deuxième partie de ce livre.

---

1. Braulio, *In prænotatione librorum, S. Isidori*, P. L., t. LXXXII, col. 67.

CHAPITRE II

ACTION LÉGISLATIVE.

La *Regula monachorum*. — Ses sources. — Ses particularités.

L'examen que nous avons fait des œuvres littéraires de saint Isidore a pu nous laisser croire qu'elles étaient le fait d'un érudit plutôt que d'un homme d'Église, et d'un théoricien plutôt que d'un homme pratique. Cette première impression est trompeuse, et si, dans ces ouvrages, qu'il avait commencé à colliger dès sa jeunesse cléricale, il s'est laissé aller à ses goûts personnels, l'archéologue se doubla chez lui d'un homme d'action vraiment admirable quand il fut appelé, vers l'an 600, à succéder à son frère Léandre sur le siège métropolitain de Séville. Son œuvre législative, qui date en majeure partie de son épiscopat, va nous révéler en lui l'organisateur de l'Église wisigothique, et par delà son époque, le grand législateur de l'Église du Moyen Age, *specialem dominum*, comme l'appelle Braulion de Saragosse, *in quo vires sanctæ Ecclesiæ consistunt*[1].

Il n'est pas certain d'ailleurs que cette œuvre législative n'ait pas commencé un peu avant son entrée en charge. Qui nous précisera la date de sa *Regula monachorum*[2] ? Il l'envoyait « en quaternion » à son ami Braulion, et dans un chapitre du *De officiis ecclesiasticis*[3], il l'avait résumée à son frère Ful-

1. *Epistola XII*, P. L., t. LXXXIII, col. 913.
2. Les objections faites contre l'authenticité de cette Règle tombent pour la plupart sur des additions qui ont été faites au siècle suivant à ce texte usuel. Voir, sur ce point d'authenticité, KLEE, *Die* Regula Monachorum *Isidors von Sevilla, und ihr Verhaltniss zu den übrigen abenlandischen Monschregeln jener Zeit*, Marburg, 1909.
3. *Epistola II ad Braulionem*, P. L., t. LXXXIII, col. 808 ; *De officiis ecclesiasticis*, l. II, ch. XVI.

gence († 619). Mais il avait dû l'écrire longtemps auparavant, peut-être du vivant de son frère Léandre, alors qu'il était lui-même simple prêtre ou abbé d'un unique monastère.

On peut supposer que Léandre, l'ami du pape saint Grégoire, ait eu en mains un exemplaire de la règle du Père saint Benoît, et qu'il l'ait donnée à transcrire en meilleur ordre et en meilleur latin à son jeune frère. On comprendrait mieux ainsi la timidité de celui-ci devant « la hardiesse d'une pareille œuvre ». Il copie manifestement la Règle bénédictine[1], et, tout en s'excusant de son « langage populaire et rustique », il vise à réaliser les trois qualités que saint Grégoire le Grand vantait dans la règle bénédictine : la brièveté, la clarté et la discrétion. Nul doute qu'il n'y ait parfaitement réussi : c'était là son génie particulier de mettre partout l'ordre et la lumière. On le constatera en comparant certaines phrases de saint Benoît avec certains chapitres, beaucoup mieux venus, de son imitateur, par exemple le chapitre : *De opere manuum quotidiano* de la Règle italienne, avec le chapitre : *De opere monachorum* de la Règle espagnole, tout aussi précis que son modèle, mais plus littéraire[2].

Cela ne l'empêche pas de suivre en quelques points Cassien, et surtout d'avoir, dès ce premier essai, bien des expressions communes avec saint Césaire, ne serait-ce que le prologue et la conclusion[3]. Il se sépare de ces devanciers pour certains points de l'administration des biens du monastère, pour les trois conférences hebdomadaires, pour l'ordre de la psalmodie, qui se calque sur la liturgie wisigothique. De même pour la table de l'abbé, qui reste avec ses moines, et ceci passera dans tout l'Empire carolingien par Benoît d'Aniane, venu des confins de la Gothie pour réformer les monastères de Gaule[4]. Enfin, il précise la disposition des bâtiments réguliers, par lui décrits dans leur ordonnance traditionnelle, avec leur église et les cellules des frères tout auprès, le réfectoire de l'autre

1. Cf. Leclercq, *Dictionnaire A. C. L.*, s. v., Cénobitisme, col. 3220-3224.

2. On peut comparer encore les prescriptions sur la nourriture, la boisson, le sommeil, la lecture, etc. Cf. D. Berliere, *Rev. bénédictine*, 1909, p. 189*.

3. Le prologue de Saint Césaire « *elegimus pauca de pluribus* » est devenu dans Isidore : « *haec pauca vobis eligere ausi sumus* ». On y retrouve aussi ceux qui « *de paupertate in monasterio convertuntur* », et surtout l'interdiction d'avoir des cellules séparées. L'utilisation de la *Regula Tarnatensis* pour la prière durant le travail nous paraît bien douteuse, attendu que ce passage se lit déjà dans le *De officiis ecclesiasticis*, l. II, ch. XVI, n° 12.

4. L'influence wisigothique sur saint Benoît d'Aniane s'aperçoit jusque dans son rituel monastique copié du *Liber Ordinum* espagnol. Cf. Martène, *De antiquis monach. ritibus*, 1738, p. 649, et D. Férotin, *Liber Ordinum*, col. 83.

côté et le « petit jardin » ou le « patio » des Espagnols au milieu. C'est en cela, sans doute, que saint Isidore adaptait sa législation monastique « à l'usage de son pays[1] » . Nous verrons mieux, à propos du IVe concile de Tolède, ses idées personnelles en choses monastiques.

Mais ce qu'il y a de plus neuf dans cette Règle de moines, ce qui, au premier aspect, semble un appendice sans signification,c'est le dernier chapitre : *De defunctis.* Saint Isidore demande « qu'on n'ensevelisse pas un frère avant d'avoir offert au Seigneur un sacrifice pour la rémission de ses péchés ». Ceci est déjà curieux par soi-même. Et il semble que ce soit à saint Césaire que remonte le souci de l'évêque de Séville pour les âmes des moines trépassés. Car l'évêque d'Arles a tout un enseignement théorique sur le Purgatoire : « Ceux qui auront fait des actes dignes de peines temporaires, ceux-là passeront par le feu et par des défilés remplis de globes de flammes[2]. » Il s'en tenait là, et ne marquait pour les âmes des défunts d'autre moyen de satisfaire que de souffrir jusqu'à la dernière exigence de la justice divine[3]. Mais la conséquence était facile à tirer pour un théologien qui professe l'efficacité de la Messe pour réparer le péché. Dans son « *De ecclesiasticis officiis* », saint Isidore enseignait expressément cette doctrine, ainsi que l'opinion de saint Augustin sur l'utilité du sacrifice pour les trépassés[4], et il s'en autorisait pour la recommander, « comme on le fait déjà dans tout le monde » chrétien.

Il fait cependant un pas de plus, dans sa Règle, en élevant ce pieux usage au rang d'une institution, d'une institution annuelle « pour le Lundi de la Pentecôte, afin que, déjà participantes de la vie divine, les âmes des défunts retrouvent leurs corps mieux purifiés au jour de la résurrection[5] ».

Sur cette dernière sollicitude, qui accompagne le moine jusque par delà le tombeau, se clôt cette Règle monastique, où l'on reconnaît mieux que dans beaucoup de ses œuvres personnelles ou des conciles qu'il a dirigés, le génie particulier d'Isidore,

1. BRAULION, *De annot. operum S. Isidori.* P. L., t. LXXXI, col. 16.
2. P. L., t. XXXIX, col. 2212.
3. L. c., col. 2216 : « *In hoc sæculo... Dei misericordia subvenit, in futuro autem rationem nostrorum operum reddituri sumus* ».
4. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVIII, n° 12 et 13. Cependant la première Bible d'Alcala, qui est le plus fidèle représentant de la recension isidorienne de la Bible, donne un texte très primitif du passage dogmatique sur le suffrage pour les morts : « *Sancta et salubris cogitatio. Ideoque exorabat pro mortuis illis qui peccaberant, ut a peccato solverentur.* »
5. *Regula monachorum*, c. XXVI, P. L., t. LXXXIII, col. 894.

fait de piété et de bon sens, de clarté et d'ordre. Si elle n'a pas le code de sainteté et les mots prenants de la Règle de saint Benoît, elle laisse une impression beaucoup plus ordonnée.

On voudrait savoir quels fruits de sanctification elle produisit : c'est ce que nous verrons dans les derniers chapitres consacrés au IVe concile de Tolède[1].

§ I. — Le Concile de Tolède de 610.

La centralisation tolétaine et la primauté romaine.

Les antécédents de Tolède. — Le décret de Gondemar.
L'acceptation de l'archevêque de Séville : ses mobiles et sa portée.

Quand on étudie l'œuvre conciliaire d'Isidore de Séville, le premier acte important qui se présente, c'est sa participation au concile provincial de Tolède de 610[2]. L'authenticité de ce concile a été contestée, parce qu'il n'est pas énuméré parmi les dix-huit conciles de Tolède ; et cela, pour la bonne raison qu'il n'était pas national : c'était un simple décret du roi Gondemar, qui ne fut signé que par quinze évêques suffragants de Tolède[3], et — nous allons dire pourquoi — par Isidore de Séville.

Il s'agissait d'amplifier la juridiction des métropolitains, évêques de Tolède. Ils l'étaient déjà de la « *provincia Carpetania* », ce qui était un titre traditionnel, correspondant à la subdivision judiciaire romaine. Car on en avait fait une métropole indépendante de Carthagène, dès le concile de 589, pour bien marquer l'importance qu'elle recevait du fait de la résidence royale. Mais il fallait confirmer cette prépondérance et profiter de la destruction récente de Carthagène, reprise enfin sur les Byzantins, pour confisquer au profit de Tolède seule le titre de métropole de toute la Carthaginoise. Il y avait eu, semble-t-il, désaccord sur ce point entre les évêques de la province. Il faut bien dire que les arguments mis en avant par les partisans du roi n'étaient pas tous d'égale valeur. 1° Il faut

1. Voir plus loin, p. 198.
2. Mansi, *Concil. coll. ampliss.*, t. X, p. 507-511.
3. Perez et Harduin contestent ; Garcia et les historiens récents admettent cette authenticité ; Mgr Duchesne utilise aussi, sans les discuter, les actes du concile de 610. *L'Eglise au VIe siècle*, p. 529.

un seul métropolitain par province : c'est entendu, c'est la vieille règle romaine. 2° Le siège métropolitain de la Carthaginoise est, non à Carthagène, mais à Tolède, depuis le second concile de Tolède de l'an 527. Ceci est fallacieux : si, à ce synode, Montanus signe le premier comme évêque *in metropoli*, il ne dit pas à quoi s'étend sa métropole, et les deux nouveaux évêques signataires qu'il a recrutés appartiennent à des sièges tarraconnais. Montanus, deux ans après, avec l'appui du roi Theudès, semble avoir pris très au sérieux son nouveau titre, et il envoie deux mercuriales hors de son diocèse. Mais il faut se demander si lui-même a été pris au sérieux, car ses deux lettres n'ont pas trouvé place dans les collections espagnoles authentiques, et, en 589, son successeur Euphémius signe encore comme *metropolitanus provinciæ Carpetaniæ*[1].

Toutefois, en 610, ce sont les quinze suffragants qui se mettent enfin d'accord sur ce point : « *Quo perspicue appareat inter nos ordo ac disciplina ecclesiasticæ dignitatis, et agnoscatur fraternæ concordia pacis.* » Il est à croire que la pression royale ne fut pas étrangère à ce vote unanime des évêques, à constater le soin qu'ils mettent à s'en disculper[2], et, par contre, la hâte que montre le roi Gondemar à publier cette décision épiscopale favorable à sa capitale. Le roi wisigoth, tranchant du lettré et du théologien, pèche lourdement contre l'histoire en attribuant à Euphémius de Tolède une erreur due à son humilité et à son... ignorance « des monuments anciens de l'histoire[3] », quand il se nommait seulement « métropolitain de Carpétanie ». Il faut dire qu'un pareil transfert, en deux étapes, de la métropole de Carthagène, était beaucoup plus anormal que la subdivision de la Galice en deux métropoles, telle que l'avait opérée, cinquante ans plus tôt, Martin de Braga[4].

Aussi le roi Gondemar jugea-t-il bon d'associer aux quinze évêques signataires du décret de Tolède les quatre autres métropolitains du royaume, y compris celui de Narbonne, vingt et un évêques des autres provinces d'Espagne, et un retardataire de la province de Tolède. Le métropolitain Aura-

1. L'exposé de D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 297, demeure ici dans le vague, sinon dans le faux.
2. « *Cujus principatus nequaquam collationi nostræ conniventia nuper eligitur* ».
3. « *Scientes procul dubio Carpetaniæ regionem non esse provinciam, sed partem Carthaginensis provinciæ, juxta quod et antiqua rerum gestarum monumenta declarant.* »
4. Voir sur ces étapes « *de primatu Ecclesiæ Toletanæ* la dissertation de Garsias Loaysias, dans Mansi, X, p. 516.

sius, bénéficiaire de ses innovations, tint, pour des raisons multiples, à rester en dehors du mouvement d'adhésion.

Au contraire, le premier après le roi à signer cet acte hardi en matière de discipline ecclésiastique, c'est Isidore de Séville. Il était venu exprès à la Cour, semble-t-il dire, sur l'invitation du roi : « *dum in urbem Toletanam pro occursu regio advenissem.* » Il avait même dû, à cause de sa science reconnue, être pressenti, sinon consulté d'avance. Et le métropolitain de Séville devait bien se douter que ce n'était là qu'une étape du siège de Tolède vers la primatie de toute l'Église d'Espagne, primatie officieuse qui sera déclarée en 643 pour le « *regiæ urbis metropolitanus* ».

Cette décision, postérieure à la mort de saint Isidore, n'a-t-elle pas été préparée par lui, quand il demanda, au IVe concile de Tolède, l'unification liturgique et disciplinaire de toute l'Église et du royaume d'Espagne ? « *quia in una fide continemur et regno*[1]. » Il n'y aurait à cela rien que de très naturel. C'était évidemment pour lui, malgré son origine hispano-romaine, une tradition de famille, de servir la royauté wisigothe, tradition inaugurée par les fonctions que son père Séverien avait jadis remplies à Carthagène même, au nom du roi Agila, continuée par le rôle éminent que son frère Léandre avait joué lors de la conversion de Reccarède. Mais, si la démarche d'Isidore près de Gondemar était une marque d'un loyalisme poussé aux extrêmes, c'était aussi un indice très net de sa conception d'une église nationale, système qui prévalait déjà, et s'affirma plus tard d'une façon si inquiétante. Voilà pourquoi il faut expliquer ce premier acte conciliaire de saint Isidore.

Son loyalisme était même si grand, qu'un historien espagnol a voulu y voir une preuve de « ces sentiments de véritable fraternité des Espagnols d'origine pour leurs nouveaux concitoyens », voire même « de sympathique admiration pour les Wisigoths[2] ». La conclusion dépasse un peu les prémisses, tant qu'on s'en tient aux indices suivants : « Saint Isidore, nous dit-on, oracle des églises d'Espagne », signe le décret d'union de 610, « dédie son traité *de la Nature des choses* à son ami, le roi Sisebuth, savant lui-même et zélé controversiste. Ce même docteur clôt son *Histoire des Goths* par un éloge du roi Svinthila, dont l'affection la plus vive a pu seule dicter

1. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 616.
2. P. Tailhan, *Les Espagnols et les Wisigoths, Revue des questions historiques*, 1881, t. XXX, p. 23 et suiv.

les termes, et qui ne le cède en rien à l'éloge enthousiaste précédemment consacré dans cette même histoire à la mémoire de son prédécesseur, « le très chrétien roi Sisebuth ». C'est encore saint Isidore de Séville qui, d'accord avec ses collègues du IVe concile de Tolède, qu'il préside par droit d'ancienneté, et sur les instances les plus vives du roi Sisenand, donne à la constitution politique du royaume sa forme définitive. »

Ces gestes ont bien leur signification chez le saint évêque de Séville ; mais la régularité même avec laquelle l'éloge passe du roi vivant à son successeur — sauf pour le brigand Witéric, — en particulier l'espèce de palinodie qui lui fait reporter de Suinthila sur Sisenand, son heureux rival, ses vœux de prospérité, nous font soupçonner que son dévouement aux rois Goths, était, beaucoup plus que le fait d'une affection personnelle ou d'une sympathie de race, une question de loyalisme, un principe de son action religieuse dans le nouveau royaume[1].

Tout au plus, peut-on dire que ce parti-pris lui venait d'une admiration sincère pour ces conquérants vigoureux, frottés déjà de civilisation romaine, et d'une aperception nette des ressources nouvelles qu'ils apportaient au catholicisme. Mais cette constatation mit bien des années, semble-t-il, à se faire jour, dans l'esprit de l'évêque. Il avait bien transcrit dans ses notes, tel passage d'un chroniqueur, célébrant ainsi le passé de la race : « Le nom de Goths signifie la force ; et en effet, aucune nation au monde qui ait tant fait de mal aux Romains. Ce sont eux qu'Alexandre disait d'éviter, que Pyrrhus craignit, que César eut en horreur[2]. » Il faut remarquer cependant que cet éloge, purement militaire d'ailleurs, est emprunté à Orose, dont l'optimisme voulu continuait de faire école dans l'épiscopat hispano-romain. Si l'on veut savoir les sentiments personnels de saint Isidore au début de son épiscopat, il faut plutôt se référer à sa chronique, beaucoup plus réservée, « trop brève », au dire de son ami Braulion. Il faut en venir à l'*Histoire des rois Goths*, — laquelle, avec ses rimes fréquentes et son allure apologiste, nous paraît bien postérieure dans la carrière de l'évêque de Séville — pour entendre l'auteur parler sans cesse de « la nation illustre des Goths ». En tous cas, il n'y a aucun fond à faire sur le passage emphatique que le P. Tail-

1. Ce qui le montre bien, ce sont les termes mêmes de ce serment de fidélité tel qu'il fut libellé au 4e Concile de Tolède, canon 75 : *pro stabilitate regni*.
2. *Historia de regibus Gothorum*, n. 2, P. L., t. LXXXIII, col. 1059.

han prétend tirer de ce dernier ouvrage : la rime y est perpétuelle, le ton déclamatoire, plusieurs phrases sont reprises du corps même de l'*Histoire*[1], et le passage entier se lit en appendice des meilleurs manuscrits : on aurait dû, depuis longtemps, le classer parmi les apocryphes isidoriens.

L'appui moral apporté par l'évêque de Séville à la monarchie établie, lui était dicté aussi par un besoin d'ordre et de centralisation ecclésiastique. Il était fatal, d'ailleurs, que l'établissement des royaumes barbares, comme l'a bien montré Mgr Duchesne[2], favorisât tôt ou tard l'apparition des églises nationales, tant par l'initiative des évêques que par celle des princes, aussi bien au delà des Pyrénées qu'en deçà.

Déjà en Gaule, « vers la fin du VIe siècle », comme, malgré le régime des morcellements, « le royaume de Gontran était devenu très considérable, il s'était produit une tentative de concentration autour de la métropole de Lyon. Au grand concile de Mâcon, en 585, où plus de soixante sièges épiscopaux furent représentés, le président Priscus, métropolitain de Lyon, se qualifie de patriarche et fait décider que le Concile national se réunira périodiquement tous les trois ans... On n'était pas loin de la primatie nationale telle qu'elle s'établit à Tolède ».

Ainsi, au cours de ce même VIe siècle, l'Église wisigothique essaie de s'organiser autour des centres successifs que se donnent les rois successeurs d'Alaric. « Les Conciles de Tarraconaise insistent sur les devoirs des suffragants envers le métropolitain et sur la nécessité d'observer dans toute la province », — qui est encore presque tout le royaume, — « les mêmes usages liturgiques[3]. » Au siècle suivant, le mouvement centripète s'accentue en chaque province, et s'exprime en particulier par le 19e canon de 633, qui oblige les évêques à « se faire consacrer là où le dira le métropolitain, celui-ci devant l'être obligatoirement dans sa métropole[4] ». Évidemment l'archevêque de Séville ne fut pas indifférent à ce surcroît de juridiction, lui qui avait fait si libéralement, en 610, le jeu du roi Gondemar.

1. P. Tailhan, *Revue des questions historiques*, t. XXX, p. 25. Cf. *Isidoriana*, c. 79, P. L., t. LXXXI, col. 550.
2. L. Duchesne. *L'Eglise au VIe siècle*, p. 530.
3. L. c., p. 556.
4. P. L., t. LXXXIV, col. 370.

« D'autre part, en effet, les souverains francs et wisigoths[1] avaient reconnu de bonne heure la nécessité de s'entendre avec leurs évêques. Les fonctionnaires romains, une fois disparus, les évêques se trouvèrent être les représentants les plus qualifiés des populations envahies ; mille occasions se présentèrent de recourir à leur autorité morale. Des relations incessantes s'établirent ainsi entre les églises et le souverain. La cour du roi devint le centre des affaires ecclésiastiques comme de toutes les autres. C'est de là que partirent les convocations de conciles et les nominations épiscopales. On se concentra chez soi. Il y eut une Église nationale franque, une Église nationale wisigothique, celle-ci plus centralisée, plus étroitement unie à l'État, celle-là toujours un peu morcelée, grâce aux perpétuels partages du territoire entre les princes mérovingiens et à l'absence de toute capitale, religieuse ou politique. »

* * *

« La conclusion s'impose, dit M. Magnin[2] : des deux Églises, la plus réfractaire à des rapports fréquents et suivis avec Rome, ne devait pas être celle des Gaules, qui ne possédait pas de centre unique et stable, mais celle qui se groupait dans une forte unité autour de Tolède, résidence permanente des rois et lieu de réunion des conciles pléniers de toutes les Espagnes. »

Pour saint Isidore en particulier, il est bon de savoir ce qu'il pense du pouvoir doctrinal des Papes, de leur pouvoir législatif et de leur pouvoir judiciaire. Pour ce dernier, on ne voit pas que le recours à Rome entrât dans son système ecclésiastique. Il y voit sans doute le « siège apostolique[3] » et il le fait reconnaître comme tel en son IVe concile de Tolède ; mais pour la conduite ordinaire de l'Église d'Espagne, le Sénat épiscopal se suffit à lui-même. Là où le grand pape Grégoire n'a pas réussi à intervenir[4], ses successeurs

1. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édition, p. 41.
2. E. Magnin. *L'Eglise wisigothique au VIIe siècle*, p. 6.
3. *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. xliii, P. L., t. LXXXIII, col. 776.
4. Il intervint bien par l'une des dernières lettres de son pontificat qui se date des environs du mois d'août 603. (P. L., t. LXXXIV, col. 1294) en faveur de l'évêque de Malaga, Januarius, et un peu contre les évêques voisins qui l'avaient exilé sans jugement et par raison politique sans doute. Mais il profita, pour le faire, de l'occupation de Malaga par les Byzantins, qui se maintint jusqu'en 614. Il dictait lui-même à son juge délégué, le défenseur Jean, la procédure à suivre et les lois romaines et justiniennes à appliquer. Mais on ne sait si son envoyé put faire exécuter la sentence de réhabilitation qu'il porta pour Januarius, et surtout la condamnation qu'il

n'auront pareillement aucun conflit à trancher[1].

Pour la législation canonique, il n'en est plus tout à fait de même, puisque les décrétales des Papes y sont, non seulement admises comme dans toutes les Églises d'Occident, mais recherchées et prônées par Léandre, par Isidore, par tous les chefs les plus ombrageux de l'Église d'Espagne au VII[e] siècle. Aucun d'entre eux n'aurait renié la profession d'obéissance du compilateur de l'*Hispana* : « Les décrets des Pontifes romains, à cause de la dignité suprême du Siège apostolique, n'ont pas une moindre autorité que les conciles. »

On lui reconnaît même une compétence unique pour authentiquer les textes législatifs qui sont répandus dans les églises, par exemple les fameux Canons apostoliques[2]. On recherche avec zèle les nombreuses décrétales de Léon le Grand, aussi bien en matière de droit et de discipline ecclésiastiques, qu'en matière de dogme[3].

Pourtant l'autorité enseignante du Saint-Siège, si elle est reconnue en principe par Isidore et les évêques d'Espagne, n'est pas recherchée avec grand empressement au lendemain de cette querelle des Trois Chapitres, où l'Espagne avait fait la sourde oreille aux conseils de paix. On n'y recourt guère que dans les cas plus difficiles, où deux traditions s'affrontent obstinément, exigeant une prompte solution. Ainsi, s'il s'agit de controverses théoriques, où les Pères de l'Église sont partagés d'avis, saint Isidore garde une réserve humble et prudente[4]; s'il s'agit de doctrines longtemps agitées et plus ou moins tranchées par l'Église universelle, comme la question des Acéphales[5], le docteur de Séville se sent de force à les résoudre par les écrits des Pères. Mais s'il faut choisir entre deux usages, tantôt (comme pour la forme de la tonsure) il impose vigoureusement celui de son Église[6] ; tantôt comme

édicta contre les évêques voisins soumis aux Wisigoths. Le pape lui confia, à son retour, une mission de réforme contre les moines de l'île Cabrera, dans l'archipel des Baléares, pareillement sous le joug byzantin.

1. La situation était toute semblable en Gaule franque au VI[e] et au VII[e] siècles. On connaît « un seul cas d'appel au pape durant toute la période mérovingienne... Du reste, les décrétales des papes voisinaient dans les collections canoniques avec les canons des conciles et nul n'en contestait l'autorité. » L. Duchesne, *L'Eglise au VI[e] siècle*, p. 532-533.

2. La préface de l'*Hispana* les réprouve, non seulement comme Denys le Petit, parce que l'ensemble des Eglises ne les admet pas, mais d'après le pape Hormisdas et parce qu'il les a déclarés apocryphes.

3. Voir la série très riche que l'*Hispana* a recueillie.

4. *De ordine creaturarum*, c. XV, P. L., t. LXXXIII, col. 952-953 ; *De libro Differentiarum*, l. II, n. 105-108, l. c., col. 85-86.

5. 2[e] Concile de Séville, can. 12 et 13.

6. 4[e] Concile de Tolède, can. 41.

pour le jeûne[1], il le confirme par celui du « Siège apostolique ». Parfois même il sent le besoin de consulter les grandes Églises d'Occident et d'Orient. Ainsi avait fait son prédécesseur Léandre à propos de l'immersion baptismale une ou triple : il avait sollicité à la fois un rescrit du pape et un autre du patriarche de Constantinople. Un panégyriste de saint Isidore pourrait faire remarquer à sa louange qu'il a inséré dans la collection *Hispana* la réponse de saint Grégoire le Grand, mais non celle de Jean le Jeûneur, qu'il avait pourtant entre les mains[2]. Mais son geste s'explique par le sens peu favorable de la réponse du patriarche, puis par une raison particulière : celle de ne pas déparer une collection disciplinaire qui ne faisait place, en dehors des conciles, qu'aux seules lettres des papes : *subjicientes etiam decreta præsulum Romanorum, in quibus pro culmine sedis apostolicæ, non impar conciliorum exstat auctoritas.* »

La raison de cette exception, qui se trouve ainsi fermement exprimée dans la préface même de l'*Hispana*, suppose une vraie primauté d'enseignement des évêques de Rome ; et, même si ce texte préexistait à saint Isidore — ce qui est très douteux — il faut dire qu'il l'a admis en le faisant figurer sans modifications en tête de la collection qui porte son nom. Ajoutons qu'il avait fait déjà cette profession de foi en des termes à peu près identiques, au II[e] Concile de Séville, can. 2 : « *Hic enim... et præsulum Romanorum decrevit auctoritas* », ce qui donnerait à penser qu'il avait alors sous les yeux le schéma de la préface à l'*Hispana*.

Ce qui semble — non pas plus personnel, parce que ce sont les idées et les mots mêmes de saint Cyprien en son *De unitate Ecclesiæ* — mais plus explicite dans son enseignement, c'est ce passage du *De officiis ecclesiasticis* où il parle de « saint Pierre par qui commence l'ordre sacerdotal, parce que c'est à lui tout d'abord, dit-il, que le pontificat a été donné dans l'Église du Christ... Mais les autres apôtres aussi sont entrés avec Pierre en partage égal d'honneur et de puissance ». C'est dire qu'il considère l'évêque de Rome comme le plus autorisé représentant de l'épiscopat et de la tradition des Pères. On s'explique ainsi comment le IV[e] concile de Tolède reçoit la lettre de saint

1. *De officiis eccl.* l. I, c. XLIII ; P. L., t. LXXXIII, col. 776.
2. *De viris illustribus*, c. XXXIX, l. c., col. 1102.

Grégoire, « *paternam institutionem sequentes* ». L'enseignement du pape est, d'office, considéré comme la doctrine des Pères. Que peut-on pratiquement désirer de plus en ce début du VIIe siècle ?

On a pensé trouver cette explicitation dans la lettre « *Isidori Eugenio episcopo* ». En cet *Eugenius* on a voulu voir soit Eugène de Tolède, qui ne fut évêque qu'en 636, soit Eugène d'Egara, « vénérable » à souhait et peut-être moins « instruit » que son correspondant veut bien le dire. « Le vénérable évêque », en effet, aurait soutenu la « parité de pouvoirs des apôtres ». Il peut être piquant pour Mgr Duchesne, et il ne serait pas inouï de trouver dans cet épiscopat espagnol, venu en partie de l'arianisme, en partie de l'armée wisigothique, un évêque qui n'aurait pu trouver dans l'Écriture aucune trace de la primauté de saint Pierre. Et notre saint lui rappellerait le *Tu es Petrus*, le *Pasce agnos meos*, et, achevant sa pensée sur la distribution de la puissance apostolique, il ajouterait : « *Cuius dignitas potestatis, etsi ad omnes catholicarum* [*ecclesiarum*] *episcopos est transfusa, specialius tamen Romano antistiti, singulari quodam privilegio, velut capiti, cæteris membris celsior permanet in æternum.* »

Cette doctrine si claire n'a rien qui ne s'harmonise, — comme un dernier complément, — avec les prémisses posées par saint Isidore en ses œuvres authentiques ; elle n'a rien qui détone avec les déclarations subséquentes des évêques espagnols qui appellent le pape « *caput nostræ administrationis*[1] ». Ce style pompeux s'accorde bien avec l'emphase des conciles d'Espagne, sauf le mot *antistiti*, auquel on préfère habituellement *Romano præsuli*, sauf aussi l'expression *catholicarum ecclesiarum*, qui n'a pas son équivalent dans la littérature wisigothique.

Néanmoins, les dernières lignes de cette lettre sonnent curieusement : ceux qui résistent à la primauté romaine, elles les condamnent comme « Acéphales », nom qui avait un sens bien plus précis à l'époque de notre saint. Et surtout elles font un appel, assez inopiné d'ailleurs, au « *Credo* de saint Athanase reconnu par la sainte Église (universelle), comme l'expression de la foi catholique » : et ceci semble bien prématuré en ce début du VIIe siècle[2].

1. P. L., t. LXXX, col. 670.

2. Dom Morin d'ailleurs croit que le symbole arlésien, composé au déclin du Ve siècle, et portant dès l'origine le nom d'Athanase, fit son chemin vers l'Espagne dès 550. *Revue bénédictine*, 1913, p. 340. Il admet en somme l'authenticité de la lettre à Eugène. *Science catholique*, 1891, p. 675.

Il faut donc dire que la lettre est apocryphe et écrite vers le XIIe siècle, comme le prétend Turmel[1], ou, plus simplement, qu'elle a été interpolée de sa conclusion.

On ne peut, non plus, faire fond sur la lettre d'Isidore au duc Claudius, où le rédacteur admet, sur la foi de « la sainte Église romaine », la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils : du moins ce passage semble-t-il interpolé à ceux mêmes qui, après Arevalo, admettent l'authenticité de cette lettre. A d'autres d'ailleurs, elle paraît être postérieure même aux discussions sur le *Filioque* à la cour de Charlemagne (809), puisqu'elle prétend que l'Église romaine admet cette adjonction au symbole, ce qui ne se vérifia que vers 850.

§ II. — Le second Concile de Séville (619)

L'utilisation du droit romain.

Utilisation de la déclaration de Justinien. — Utilisation du concile de Chalcédoine et d'une décrétale d'Innocent. — Utilisation des lois romaines et wisigothiques.

Avant d'examiner la grande œuvre conciliaire de l'évêque de Séville, on ne peut pas ne pas mentionner d'un mot le Ier Concile tenu à Séville en 590 (4 ou 5 novembre) par son frère Léandre ; car Isidore a dû y prendre une part active. On le constate par le fait que les dispositions spéciales à ce synode contre les affranchissements inconsidérés des serfs d'Église, ont été toutes reprises en clôture des décrets de Tolède en 633 (canons 67-72), le grand Concile national présidé par Isidore.

Le IIe Concile de Séville du 13 novembre 619 est l'œuvre conciliaire la moins contestable de notre saint, presque aussi personnelle que ses œuvres littéraires les plus neuves, beaucoup plus significative même que telle ou telle de ses compilations. Elle est intéressante pour notre étude, parce qu'elle montre son action législative sur le plan de la province ecclésiastique, action marquée par une primauté très agissante du métropolitain : il ne craint pas, dans les neuf premiers décrets, de

1. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. II, p. 194.

trancher les différends survenus entre évêques limitrophes, ou entre évêques et clercs : diacres, économes, prêtres, etc. Dans l'un d'entre eux, Isidore n'hésite pas à stigmatiser le vieil évêque de Cordoue, « *virum ecclesiasticis disciplinis ignarum* » (c. VII).

Plusieurs de ces décisions, qui semblent individuelles, auront un écho prolongé dans les collections canoniques des siècles suivants, comme nous le verrons en son lieu. Ainsi le cas de l'affranchi de Gabra deviendra le chapitre XII, question 2 de la collection d'Yves de Chartres ; le décret suivant sur les économes laïcs et le canon 5 sur les ordinations invalides y sont aussi passés, mais par l'intermédiaire du Décret de Burchard, qui l'a mis sous un faux titre. Enfin le canon 7, limitant les pouvoirs des prêtres, a servi au faux Isidore à satisfaire sa rancune contre les chorévêques. Au contraire, l'exemple de saint Isidore servira à Hincmar de précédent favorable aux archevêques.

Inutile d'étudier ici les dispositions prises en faveur des moines « *in provincia Bætica* », car nous allons les retrouver, amplifiées à l'usage de l'Église d'Espagne, au concile national de Tolède, qui se pose ainsi en continuateur de l'œuvre canonique du métropolitain de Bétique.

Il faut ici insister sur une passe d'armes qui clôtura ce concile de Séville et fut tout à l'honneur de saint Isidore, car, au pays du Cid, elle est devenue très vite célèbre, voire légendaire ; elle fit plus pour la réputation théologique et littéraire de l'évêque de Séville que tous ses autres ouvrages réunis. Écoutons plutôt son ami Braulion terminant sur le mode héroïque son dithyrambe sur Isidore : « De quel flot d'éloquence (?) et de quels traits des divines Écritures et témoignages des Pères il transperça l'hérésie des Acéphales, c'est ce que nous montrent les actes synodaux du concile de Séville tenu en sa présence. Dans ce concile, il affirma la vérité contre l'évêque Grégoire infecté de cette hérésie[1]. »

Ce résumé parut trop pâle à Isidore de Béja, qui écrivait au milieu du VIIIe siècle ; voici comment il célèbre son patron : « Isidore, évêque métropolitain de Séville, est célébré en Espagne comme docteur insigne : lui, qui, la septième année du roi Sisebut, rassembla avec grande autorité un concile à Séville

1. BRAULIO, *Praenotatio librorum D. Isidori*, P. L., t. LXXXI, col. 17.

dans le *secretarium* de la sainte [église de] Jérusalem, contre l'hérésie des Acéphales; et là, par de véridiques témoignages des docteurs, il triompha d'un Syrien, évêque des Acéphales, protagoniste de la susdite hérésie; puis, confirmant les assertions du concile, il la condamna de son éloquence et finalement délivra à tout jamais, par une longue poursuite, cet évêque de son erreur invétérée[1]. »

L'avant-dernier canon de ce concile notifie en effet cette conversion de l'hérétique, et le dernier décret est une profession de foi contre les tendances monophysites de cet évêque Grégoire : il prend une allure théologique à la manière des grands conciles d'Orient. Il mérite une attention toute particulière, non pas à cause de son retentissement subséquent, car on ne le trouve guère utilisé que par des érudits comme Bernon de Reichenau au cours d'une discussion un peu en l'air sur une antienne de l'office[2]; mais plutôt à cause de la documentation canonique qu'il suppose aux mains de saint Isidore, et aussi des tendances dogmatiques qu'il révèle en lui.

Nul doute, en effet, que cet évêque acéphale, c'est-à-dire, au fond, cet adversaire des Trois Chapitres, ne fût assez mal vu d'Isidore, qui, dans sa Chronique, voit des Acéphales partout, dans les cinq empereurs jusqu'à Justinien et dans presque tous les évêques orientaux de son temps[3]. Il se montre lui-même, en son *De Viris*, défenseur avoué des Trois Chapitres et de Théodore de Mopsueste. De là le luxe de preuves qu'il apporte, dans son petit concile de Séville, en faveur des deux natures en Jésus-Christ. Après les textes de l'Écriture Sainte, où il reprend les témoignages déjà apportés par lui-même dans son premier livre *Contra Judæos*, on voit défiler ceux de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, de saint Basile, et surtout plusieurs passages de saint Cyrille lui-même, tout comme l'avaient fait Libératus de Carthage et Rusticus de Rome, et plus tard Ferrandus de Carthage, tous partisans des Trois Chapitres.

1. Isidorus Pacensis, Chronicon, P. L., t. XCVI, col. 1255.
2. Bernonis Augiensis, *De varia psalmorum atque cantuum modulatione*, P. L., t. CXLII, col. 1149.
3. Dans ces Acéphales, nul doute que l'évêque de Séville ne poursuive surtout des adversaires des Trois Chapitres, comme on le voit dans la définition des Acéphales donnée par lui-même (*Chronicon*, n. 111 ; *Etymol.*, l. VIII, c. v, n. 66, P. L., 7. LXXXII, col. 304 : « *Acephali dicti, id est, sine capite; nullus enim eorum reperitur auctor, a quo exorti sint. Hi trium Chalcedonensium capitulorum impugnatores, duarum in Christo substantiarum proprietatem negant, et unam in eius persona naturam prædicant.* »

Nous n'avons rien à dire ici de l'argumentation scripturaire qui ouvre le débat : elle est menée avec beaucoup d'ordre, d'érudition et de rigueur exégétique, côtoyant sans cesse le Dialogue de Jean Maxence, qui devait être aux mains de son adversaire. C'est une excellente page de théologie.

Sa documentation contre les Sévériens, Isidore l'avait trouvée là où on serait le moins tenté de l'aller chercher. On vient de voir le peu de bien qu'il pense de l'empereur Justinien, « ce parangon de l'hérésie des Acéphales[1] », si mal intentionné contre les Trois Chapitres. On sait tout le mal qu'il dit de « son rescrit contre les réluctants du concile d'Illyricum[2] ». C'est pourtant à ce même Justinien et c'est à sa « déclaration de la vraie foi », que le président du concile de Séville emprunta ses arguments, contre un évêque acéphale venu des pays d'Empire. C'était de bonne guerre, car un évêque oriental ne pouvait récuser les autorités citées par son empereur, surtout des autorités comme celle de saint Cyrille, celui dont les monophysites de tous les temps se sont réclamés, et spécialement les deux lettres à Successus, où l'évêque d'Alexandrie avait mis sa pensée suprême pour la paix des esprits.

C'est là, en effet, dans cette déclaration de 552, que l'empereur théologien « avait fait distribuer en nombre par les provinces[3] », et dont saint Isidore ne dit ni bien ni mal, qu'il emprunte une série de sept textes de Pères grecs dirigés contre Grégoire : c'est là qu'on trouve[4], et dans la même version ancienne, la lettre de saint Grégoire de Nazianze à Clédonius, et son discours théologique « sur le Fils » ; là aussi, la citation de saint Basile « contre Eunome, et celle de saint Grégoire de Nysse contre Eunome ». Il y a seulement, chez saint Isidore, une confusion entre les deux Grégoire, bien distingués pourtant et bien séparés dans l'édit de Justinien. Mais l'évêque de Séville a voulu, selon son habitude, mettre les textes en ordre chronologique, et il a été trompé par la similitude des noms : *Sanctus Gregorius... Item idem in sermone de Filio... Item ipse* (c'est l'évêque de Nysse) *in quarto*

1. *Chronicon*, n. 115, P. L., t. LXXXIII, col. 1054.
2. *De viris illustribus*, c. XXXI, P. L., t. XLXXIII, col. 1099. « *Adversus Africanos episcopos Chalcedonensis synodi defensores condidit rescriptum perverso studio.* »
3. P. L., t. LXXXIII, col. 1099 : « *Justinianus imperator, quosdam libros de Incarnatione Domini edidit, quos etiam per diversas provincias misit.* »
4. Voir cette lettre P. L., t. LXIX, c. 225-267, et les citations patristiques, col. 234-242.

libro contra Eunomium. » C'est là enfin qu'il lit les extraits des deux lettres de Cyrille à Successus, qu'on chercherait vainement dans aucune autre collection canonique[1].

Il reste néanmoins à son actif d'y avoir adjoint, en tête, deux extraits nouveaux de saint Athanase, et surtout deux autres de saint Hilaire et de saint Ambroise; puis, en queue, deux longues et belles citations de saint Augustin, une autre bien connue de saint Léon à Flavien, et une dernière de saint Fulgence de Ruspe. Il est probable cependant que, ce dossier latin, il l'a trouvé tout fait dans un de ces nombreux libelles parus en Afrique en faveur des Trois Chapitres.

Du moins la documentation de saint Isidore est-elle différente de celle que saint Léon envoya à l'empereur, et de toutes celles qui ont servi en pays latin à réfuter le monophysisme. Il y a même un commentaire très authentique de saint Hilaire sur l'épître à Timothée qu'on ne connaît plus que par la citation excellente qu'il en a faite.

Cette documentation rare[2] nous montre saint Isidore assez au fait de la discussion dogmatique pour convaincre un adversaire par des recueils de son propre parti. Mais elle laisserait à penser qu'il est peu au courant des sources canoniques gallicanes, puisque enfin il aurait trouvé en deux endroits de la collection Quesnel un recueil de textes tout aussi imposant que le sien contre les monophysites[3].

Nous n'affirmons pas pour autant que saint Isidore n'ait pas utilisé une collection canonique aujourd'hui perdue, ou même un recueil caché en quelque bibliothèque, car la littérature polémique du ve siècle, latine et surtout africaine, est encore dans un grand désordre. D'un autre côté, nous verrons saint Isidore ou un de ses contemporains ajouter à l'*Hispana*, sous le titre de « concile d'Éphèse » un dossier dogmatique cyrillien pris dans la traduction de Denys le Petit. Tout porte à croire que c'est d'une version semblable, venue d'Afrique probablement avec ses citations de saint Augustin et de Fulgence de Ruspe, que l'évêque de Séville a tiré une partie de sa documentation.

1. Isidore pourtant omet dans la citation de Grégoire à Célédonius la comparaison : « *Quomodo et anima et corpus* » qui faisait déjà difficulté du temps de Justinien (P. L., t. LXIX, col. 238) et qui néanmoins, a pris place dans le Symbole de saint Athanase.

2. On ne trouve, en effet, la série des textes dans aucun des nombreux florilèges dogmatiques analysés par Th. Schermann. *Die geschichte der dogmatischen Florilegien vom V-VIII Jahrh.* dans *Texte und Untersuchungen*, t. XXVIII. Le fragment d'Hilaire sur Timothée est totalement inconnu par ailleurs, mais est admis comme authentique par l'éditeur bénédictin (P. L., t. X, c. LXXII).

3. P. L., t. 56, col. 587 et 743.

*
* *

Les Acéphales étant les adversaires du Concile de Chalcédoine, il était tout indiqué que le président du synode dirigé contre l'un de leurs chefs, eût sous les yeux les actes de ce grand concile. De fait, on peut dire que l'on sent l'influence de Chalcédoine d'un bout à l'autre du texte rédigé à Séville[1]. D'abord presque tous les décrets commencent par un exposé des faits : *Nuntiatum est nobis*, *Didicimus quosdam...*, tout comme à Chalcédoine on disait : *Pervenit ad aures nostras...* etc. Puis la rédaction des décrets 3 et 4 de Séville se réfère au concile de Chalcédoine, dans la version dite isidorienne, ou peut-être l'adaptation qu'en avait faite l'*Épitome*. En somme, on en arrive à soupçonner que c'est dans plusieurs recueils que notre saint se documentait alors sur Chalcédoine.

C'est encore la même conclusion qui se dégage de la seule citation, d'ailleurs très libre, qui est faite de ce concile au canon 9. On y remarquera, dès maintenant, la maîtrise que manifeste Isidore dans l'utilisation de ce décret déjà ancien : il rappelle, il est vrai, l'institution qui y fut faite d'un rouage d'administration ecclésiastique, celui des économes ; mais il le fait, non plus pour en imposer la présence auprès de l'évêque, « pour surveiller sa gestion », mais bien pour exiger que ces fonctionnaires, devenus très importants, soient pris parmi les clercs. Aussi bien, les raisons qu'il expose sont-elles toutes différentes de celles du synode grec ; l'expression mystique qu'il leur donne réussit fort bien à en atténuer le caractère intéressé[2].

Mais un canon précédent (can. 7) manifeste mieux encore, s'il est possible, la science profonde et nuancée du métropolitain de Séville, qui, ici, parle en son nom personnel pour réprimander « le vénérable Agapius, venu de l'état militaire à l'épiscopat ». Isidore se donne la peine de spécifier à son intention les ministères qu'un évêque ne peut concéder à ses prêtres.

1. Le canon 2e est une citation assez exacte du 1er concile de Carthage de l'*Hispana*, mais il s'inspire également du 17e décret chalcédonien ; de même le canon 3e résume les décrets 10 et 20 de Chalcédoine. Le canon 10e se réfère aussi, mais par l'idée seulement, au canon 24e de Chalcédoine. D'ailleurs les deux derniers décrets, 10e et 11e, relatifs aux monastères, et inspirés peut-être par le canon 10e d'Epaone (devenu, en certains recueils espagnols anciens, le 58e d'Agde), seront étudiés au prochain chapitre.
2. Au fond c'est un grief d'accaparement qu'il fait aux laïcs et à leurs protecteurs : «*fraudator ecclesiasticarum rerum.* »

« Il y a des fonctions qui sont interdites à ceux-ci par l'ancienne Loi », qu'il vient d'apporter en preuve. D'autres ont été interdites déjà par le pape Innocent Ier : « Ce sont les consécrations de prêtres, de diacres et de vierges, etc... » Enfin, d'autres encore ont été prohibées « par des lois ecclésiastiques plus récentes : ainsi la bénédiction du peuple », interdite au simple prêtre par le canon 44e du fameux concile d'Agde (506).

Cette seconde série de prohibitions demanderait un long commentaire ; car les actes du concile ne fournissent aucune de ces autorités récentes, « *novellæ ecclesiasticæ regulæ* », sur lesquelles ils s'appuient. On peut y reconnaître les canons 52 et 53 du *Capitula Martini ;* mais il faut concéder que plusieurs de ces prohibitions allaient contre les permissions données formellement par les conciles du pays de l'époque antérieure. Ainsi pour la question de la chrismation[1] le Ier concile de Tolède (400) en son canon 20e, précise que « c'est, non au diacre, mais au prêtre *(presbiterum)* à faire la chrismation ». Beaucoup plus près de saint Isidore, le synode de Barcelone de 599 concédait aussi aux simples prêtres le pouvoir de faire cette onction après le baptême, « *pro neophytis confirmandis* ». Tout cela était conforme aux sacrementaires romains et gallicans et aux *ordines romani*[2]*;* c'était bien aussi dans l'esprit de la lettre d'Innocent Ier à Décentius, qui déjà « permettait aux prêtres qui baptisaient, soit en l'absence de l'évêque, soit même en sa présence, de faire l'onction (sur le sommet de la tête) « avec toutefois le chrême consacré par l'évêque ». Tout ce qu'il leur interdisait, c'était de « signer le front avec ce chrême » pour donner vraiment la confirmation, réservée à l'évêque.

Mais la difficulté devient plus instante : comment saint Isidore, qui, dans ce canon même de 619, cite les termes de la décrétale, peut-il refuser aux prêtres le privilège de la chrismation après le baptême ? Voici pour nous la seule explication plausible. Nous avons vu tout à l'heure avec quelle emphase le concile de Barcelone parlait de cette onction « qui *confirme* les néophytes ». Pour les évêques espagnols de 599, cette chrismation participe déjà au caractère de la confirmation. Pour quelques-uns elle faisait même double emploi avec le rite épiscopal. Ainsi s'explique-t-on cette lettre d'Eutrope, évêque

1. Galtier. *La consignation dans les églises d'Occident*, dans la *Revue d'hist. ecclés.* 1912, p. 271-283, avec la réponse de D. de Puniet, même revue, 1912, p. 450.
2. Cf. les textes dans *Rev. histoire ecclés.*, 1912, p. 300.



de Valence († v. 596) à Lucinianus, évêque de Carthagène, « dans laquelle il lui demande pourquoi aux enfants baptisés on donne le chrême, puis après cela l'onction « [de la confirmation]. C'est saint Isidore qui mentionne cette lettre, et il l'appelle « *valde utilem* », comme s'il partageait les doutes d'Eutrope.

Ces doutes s'expliquent par une évolution des rites de la confirmation. Celle-ci, qui consista d'abord en une imposition des mains, accompagnée plus tard d'une onction du front, était réservée à l'évêque au temps du pape Innocent. Du temps de saint Isidore, toujours aussi privilégiée, elle consistait de plus en plus dans l'onction d'huile sur le front du confirmé. Déjà saint Isidore attache à cette chrismation épiscopale l'effusion d'une première grâce distincte du don plénier de l'Esprit-Saint réservé à l'imposition des mains, et saint Ildefonse, son disciple, parlera de « la grâce de l'onction céleste[1] ».

Cette idée purement théologique conféra par analogie à la chrismation conclusive du baptême une dignité qu'elle n'avait pas du temps de Décentius. Et voilà pourquoi le docteur de Séville, plutôt par révérence pour l'évêque que par limitation du pouvoir du prêtre, interdit à celui-ci de faire cette onction en présence de l'évêque à qui, en principe, elle est réservée. De fait, le *Liber Ordinum* la confie encore, au xe siècle, au *sacerdos*, c'est-à-dire à l'*évêque*, et elle est faite sur le front[2].

Déjà, vers 660, saint Ildefonse demandait de conduire les enfants « *ad oleandum sacerdotibus* ». Mais c'était là une question de licéité, et non de validité.

D'ailleurs, cette explication laborieuse peut servir pour les autres prohibitions du concile de Séville. Dirons-nous par exemple, que saint Isidore et ses collègues dénient aux prêtres le pouvoir de « consacrer le corps de Jésus-Christ en présence de l'évêque ? » Non, sans doute ; mais cette fonction auguste doit, pour le bon ordre, être confiée toujours au plus digne de l'assemblée. Il en sera de même de toutes les fonctions que la messe solennelle comporte, à savoir la salutation au peuple, l'homélie officielle et la bénédiction terminale.

1. Voir les textes dans *Rev. hist. ecclés.*, 1912, p. 271.

2. Voir la lettre de Braulion à Eugène III de Tolède. Celui-ci penchait pour l'invalidité d'une telle onction faite par un simple prêtre ; mais Braulion en admet la valeur. P. L., t. LXXX, col. 683.

*
* *

Mais ce qui nous frappe bien davantage en ce concile isidorien, c'est qu'en dehors du conflit doctrinal auquel il donna lieu, il ait été délibérément consacré à juger des conflits juridictionnels entre évêques et clercs. Bien plus qu'une assemblée dogmatisante, c'est un tribunal qui siège, ses codes à la main. Les sessions, nombrées avec soin, y sont nommées *actio* ou même *judicium* : « A notre cinquième jugement fut porté à notre connaissance, par la relation d'Aignan, clerc d'Egabra, le cas de quelques clercs[1]... » Nous verrons même que certaines expressions trahissent une procédure analogue à celle des tribunaux (canon 2).

C'était une conception un peu étroite du concile provincial, qui avait eu, déjà au siècle précédent, les préférences de certains évêques de Gaule contre la tendance plutôt législative de certains de leurs collègues[2]. Elle ne doit pas nous surprendre de la part d'un homme aussi pratique que saint Isidore : « son affaire à lui », comme celle de saint Césaire d'Arles, « c'était le soin de son troupeau, la formation de son clergé, la propagation, dans les églises soumises à son autorité métropolitaine, du bon gouvernement ecclésiastique[3] ».

Ce qui est plus étonnant, c'est que cette action judiciaire nous ait été conservée point par point. Il doit y avoir à cela une raison autre que le hasard : c'est l'excellence même de cette jurisprudence, et l'effort qu'y déploya le président de l'assemblée pour appliquer la législation civile aux affaires d'Église.

L'évêque de Séville connaissait, mieux que personne, les lois romaines. Les Étymologies nous ont montré qu'il appréciait le Code Théodosien, vieux déjà de deux siècles, et qu'il l'utilisait dans un manuel classique. Nul doute qu'il ne connût aussi — bien qu'il n'en dise rien — le Bréviaire d'Alaric II, approuvé vers 506 par une assemblée d'évêques et de délégués des provinces, et entré dans la législation canonique par les conciles arlésiens et francs : celui d'Agde de 506 et celui

1. P. L., t. LXXXIV, col. 595.
2. Cette divergence de conceptions est très nettement marquée dans les deux lettres de convocation à Epaone (517) du métropolitain de Lyon, et de celui de Vienne, saint Avit, qui y fit triompher son idée.
3. L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 517.

d'Orléans de 511, qui se trouvaient tous deux dans l'*Epitome* espagnol. Comment saint Isidore appréciait-il le geste d'accommodement de son grand prédécesseur, saint Césaire d'Arles ? Ne trouvait-il pas excessif le mouvement de reconnaissance de l'épiscopat franc acceptant de la main des rois la loi romaine ? Loin de là : sans attendre les grands conciles de Tolède[1], pour le moment, chez lui, à Séville en 619, il convoque deux hauts fonctionnaires wisigoths, dont l'un était le futur roi Suinthila ; et, avec leur concours, il commence à adapter la législation ecclésiastique au Bréviaire d'Alaric.

Cette canonisation de la loi romaine sur un point défini est nettement affirmée dès le tout premier canon du concile, à propos des bouleversements apportés aux circonscriptions ecclésiastiques par les conquêtes des Wisigoths et l'expulsion des Byzantins. Portés en avant par les fourgons de Sisebut (612-616), les trois évêques voisins avaient arrondi leurs diocèses aux dépens de celui de Malaga, qui avait peut-être été rogné déjà en 602, lors des sévices exercés contre l'évêque Januarius par le gouverneur byzantin Comitiolus[2]. Saint Isidore fit adopter la solution du droit romain, qui déclare que « les gens chassés de leur pays par la cruauté des Barbares, en vertu du *postliminium*, rentreront, à leur retour, en possession de leurs anciens biens ». C'était le *jus postliminii*, « une loi romaine, observe Pithou, et non une loi wisigothique. » Ou plutôt c'était l'extension au territoire, réputé immeuble, et en général à la possession d'une juridiction ecclésiastique, de la fiction romaine du *postliminium*[3].

Cette loi ne prévoyait sans doute rien dans le cas de prescription ; mais Isidore, en l'excluant ici, restait fidèle à l'esprit du droit romain, du moins du droit nouveau, tel que Justinien l'avait exprimé : « *Quod initio de jure sortiri effectum non potest, tractu temporis non convalescit*[4]. »

1. Il est vrai qu'en 619, à Séville, il a une majorité d'évêques hispano-romains, 6 contre 3 Goths ; à Tolède, en 633, siégeront 46 évêques hispano-romains contre 16 Goths ; en 636 siégeront 16 hispano-romains contre 22, et en 638 ils seront encore 29 contre 19.

2 Le conflit avait été tranché, en principe seulement, par le pape saint Grégoire, qui avait envoyé sur place un *defensor* romain, et qui avait dressé à son usage un extrait du Code de Justinien (P. L., t. LXXVII, col. 1294). C'était un exemple donné aux Pères de Séville.

3. Je dois cette remarque à la compétence de M. Génestal, qui fut chargé d'examiner cette thèse pour le diplôme des Hautes-Études. L'extension de la loi me paraît juste, mais très neuve.

4. *Digeste, De jure reg.*, l. *Quod initio.*

Le second cas posé au synode de Séville, en des termes qu'un jurisconsulte n'aurait pas dédaignés : « *inter utrasque partes limitis actio vindicata est* », était une action en bornage. Il ressortissait au droit romain comme au droit ecclésiastique ; mais il était plus embarrassé d'autorités discordantes. Il s'agissait encore d'une compétition territoriale entre deux évêques, dont l'un était Honorius de Cordoue, lui aussi otage des Byzantins, et le second n'était autre que Fulgence, le frère de saint Isidore ; mais cette fois c'était une occupation sans violence. « On a apporté les canons des conciles et on les a lus de long en large : ils avertissent qu'il faut empêcher la cupidité [des évêques] d'usurper le territoire des autres. » C'était le principe posé depuis longtemps par le premier concile de Carthage ; mais il ne servait de rien dans l'espèce. La *lex romana Wisigothorum*, ou Bréviaire d'Alaric, contenait justement en deux endroits, un moyen court de terminer le conflit : c'était la *præscriptio longi temporis*[1]. Mais ce procédé était-il autorisé par la législation de l'Église ? Sans doute le concile de Chalcédoine de 451 avait adopté la prescription trentenaire, généralisée dans le droit romain oriental par Théodose II en 424, et dans celui d'Occident en 450. Cependant ce n'est que cinquante ans plus tard que le pape Gélase lui donna entrée dans le droit canonique par la lettre *Præsulum auctoritas*, qui se lit dans l'*Epitome*[2]. Elle semble visée ici en propres termes par Isidore, quand il conclut, lui aussi, en faveur de la prescription : « *Hoc enim et sæcularium Principum edicta, et Præsulum Romanorum decrevit auctoritas.* » On remarquera pourtant qu'il ne fait jouer la prescription que dans le cas d'absence totale de réclamation ou d'ancienne délimitation ; si celle-ci est attestée, elle prévaudra. Ces précautions sont révélatrices d'une certaine défiance contre l'abus de la prescription, défiance qui se remarquait déjà dans les conciles francs d'Orléans (511) can. 19, et d'Epaone (517), can. 14[3].

Aussi ne faudra-t-il pas s'étonner de voir le IVe concile de Tolède présidé par Isidore, admettre deux nouvelles exceptions au droit de l'occupant : 1° s'il s'exerce sur un diocèse d'une autre province ecclésiastique (can. 33) ; 2° s'il porte sur des établissements nouvellement fondés en territoire contesté (can. 34).

1. *Legum Wisigoth.* liv. I, tit. II, n. 2 ; liv. X, tit. III, n. 4.
2. Maassen, o. c., p. 282.
3. Il est vrai que ces deux conciles combattent la transformation, par le fait du temps, des précaires en bénéfices.

Le IXe concile de 655 en ajoutera une troisième, sans compter le cas d'invasion ennemie prévu par le précédent canon de 619. Cette législation si nuancée passera presque intégralement dans les canonistes du Moyen Age. Elle témoigne sans ambages d'un réel souci d'appliquer la loi romaine aux matières ecclésiastiques afférentes.

Dans les canons suivants, le concile fait un pas nouveau : il va étendre les principes et l'esprit de cette loi aux objets analogues qu'elle ne visait point. D'abord, pour l'inamovibilité des clercs, il y avait longtemps que le concile de Nicée avait statué, « à cause des nombreuses perturbations et des fréquents désordres amenés par les séditions », que les clercs qui tenteraient de passer d'une ville à une autre, seraient ramenés de force à leur premier diocèse. Mais ce qui est nouveau, c'est le motif invoqué par l'évêque de Séville : « Ces clercs sont à mettre sur le même pied que les colons attachés à la glèbe de par la loi civile : *Scribitur enim in lege mundiali de colonis agrorum, ut ubi esse quisque jam cœpit, ibi perduret. Non aliter et de clericis qui in agro Ecclesiæ operantur.* » Il faut reconnaître d'ailleurs que l'assimilation est ici plus réaliste que mystique, et que les mêmes raisons de bon ordre, à cette époque de bouleversements politiques, réclamaient l'inamovibilité des clercs comme celle des colons[1].

Mais, comme on pourrait croire, malgré tout, à un rapprochement tout théorique avec la loi romaine, passons aux canons 6 et 8, qui concernent tous deux des extensions de la loi théodosienne sur les affranchis. Voici d'abord « un prêtre de Cordoue qui a été injustement déposé par son évêque ». Comme autrefois Césaire — dont il rappelle ici les *Statuta* n. 29 — Isidore prend la défense de l'accusé, et en profite pour généraliser le cas : « Il y a beaucoup d'évêques, dit-il, qui, usant d'un pouvoir tyrannique et non de l'autorité canonique, condamnent les autres au moindre souffle du soupçon. » Ce tableau sévère tracé par le saint répond évidemment à des choses vues et reconnues de tous. Or, écoutez le principe canonique qu'il pose : « L'évêque peut bien à lui seul donner à un prêtre sa dignité, il ne peut à lui seul la lui enlever. » D'où vient cet

1. Il va de soi que les raisons premières de l'une et de l'autre inamovibilité sont différentes, le colonat étant une institution égyptienne étendue sous l'Empire, pour des raisons fiscales et administratives, à tous les cultivateurs isolés et souvent endettés. Cf. Esmein, *Histoire du droit français*, p. 23-25.



axiome si sage ? cette « grande immunité des consciences, comme dit Malnory, qui soulage l'historien catholique en présence de ces excommunications dont l'épiscopat féodal a tant abusé dans le Moyen Age ? » Il vient sans doute du bon sens de l'évêque de Séville, éclairé par un décret analogue du Bréviaire d'Alaric (l. V, tit. VII en entier). Mais il s'autorise aussi de l'esprit nouveau de la loi romaine. « Car, ajoute saint Isidore, si les gens du siècle qui ont acquis de leur maître l'honneur de la liberté, ne peuvent retomber dans les liens de la servitude, à moins d'avoir été accusés publiquement par devant le gouverneur de la province ou le préteur au for de son tribunal, combien sont plus privilégiés ceux qui ont été consacrés aux divins autels par la dignité ecclésiastique ? Pour eux, ils ne peuvent être condamnés par un seul, ni jugés par un seul : ils doivent être présentés au jugement du synode et condamnés selon la mesure prescrite par la loi canonique. » Voilà une application vraiment originale d'une loi romaine.

Quelle est cette loi en faveur des affranchis ?

Le mot de préteur — même accosté du nom « *præses* », qui désigne les gouverneurs de province du Bas-Empire — et le vocabulaire désuet employé par l'évêque de Séville risqueraient de nous faire illusion. Pourtant cette loi de garantie n'est pas ancienne. Absente du corps des lois romaines, comme du Code de Théodose, elle se trouve énoncée *per transennam* dans le Code de Justinien[1].

Dirons-nous pour autant que nous avons là un de ces « rares indices qui nous révèlent que le Corps de droit de Justinien n'était pas resté inconnu aux ecclésiastiques » des pays latins[2] ? Nous n'irons pas jusque-là, de peur de déchaîner contre notre assertion la grande majorité des historiens du droit romain. Ils enseignent que « le Corps du droit de Justinien n'était accepté et même connu qu'en Orient et dans les parties de l'Italie reconquises par les généraux de Justinien[3]. » Pour le cas particulier d'Isidore, Conrat professait : 1° qu'il n'y a aucune preuve en ses ouvrages qu'il connaisse l'existence du Code Justinien ; 2° que l'évidence interne prouve que son traité *De legibus*, dans les Étymologies, dénonce l'usage d'une toute autre source[4]. Plus récemment, Vinogradoff[5] se pronon-

1. Code, 3, 22, 6 : « *Apud competentes* maximos *judices.* »
2. ORTOLAN. *Explication historique des Instituts de Justinien*, p. 357.
3. CONRAT, *Geschichte der Quellen und Literatur des Roman Rechts*, p. 150 et sqq.
4. L. c., p. 150-153 et *De epitome...* Introd., p. 248-257.
5. VINOGRADOFF, *Roman law in Medieval Europe*, London, 1909, p. 8.

çait aussi pour la négative[1]. Nous n'osons contredire de si hautes autorités ; cependant nous nous permettons d'indiquer aux spécialistes, comme terrain d'investigation, nos présents décrets du concile de Séville.

Quant au canon 8e, il concerne un des cas où l'affranchi perd sa liberté : lorsqu'il accuse ou attaque son ancien maître, qui est demeuré son patron. C'est une des plus anciennes dispositions du droit impérial portée par Claude, Néron et Commode, maintenue par Justinien comme l'une des dernières différences entre l'affranchi et l'homme libre[2]. Le Code théodosien prévoyait même la simple accusation en justice, qu'il punissait de mort[3]. Nul doute que, d'après l'ancienne législation, l'agresseur de l'évêque de Gabra n'eût été mis à mort ; mais ici, le texte du Code de Théodose a beau être devant les yeux des juges, — puisqu'ils en copient l'un des considérants : « *intercidi oportet potius quam audiri,* » — l'empoisonneur est seulement réduit à son premier esclavage. Cette décision adoucie reproduit celle de certaines constitutions impériales[4], celle aussi du concile d'Orléans (can. 7) de 549, qui se trouvait dans l'*Epitome* espagnol.

Malgré ces divergences de détail, ce qui est caractéristique en ce canon 8e comme en tous les précédents, c'est le souci de faire cadrer la loi ecclésiastique avec la loi civile, au point que le concile lui emprunte ses expressions les plus techniques. Ainsi la poursuite de l'affranchi infidèle est dénommée *actio ingrati :* « *Adversus quem ingrati actio canonum ac legum auctoritate juste dirigitur.* »

Ainsi, au bout du monde romain, en ce modeste concile du fond de la Bétique, nous assistons à ce grand spectacle de la Loi Romaine, vaincue sur les champs de bataille, reprenant son empire sur les coutumes des Barbares assagis, et d'abord sur les usages de l'Église wisigothique[5].

En édictant ces principes de droit romain, le concile de Séville ne faisait que reproduire des dispositions déjà en

1. Cf. Urena, *Historia critica de la Literatura juridica Espagnola.* Madrid, 1897, t. I, p. 294.
2. Cf. Digeste, 37, 14 : « *de obsequiis patronis præstandis.* »
3. *Codex Theod.*, lib. IX, tit. VI, n. 3, édit. Haenel, p. 838.
4. Girard. *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 107.
5. Il est évident que le rédacteur des actes, quel qu'il soit, a affecté, d'une façon un peu pédante, d'employer des expressions juridiques romaines ; ainsi il note l'abjuration de l'évêque monophysite en ces termes : « *susceptæ fidei confessionem, cum stipulationjurejurando protulit et purgatus... apparuit.* » (Can. 12).

vigueur dans la loi wisigothique de l'époque : il mettait en harmonie les deux législations civile et ecclésiastique. C'est ainsi que l'on trouve l'équivalent de nos canons 1, 2 et 3 au Xe livre de la *lex romana Wisigothorum*, au titre II sur la prescription et au titre III intitulé : *De terminis et limitibus*[1]. Dans ces soubassements du code de Receswinthe, plusieurs lois appelées « *antiqua* » semblent bien le prototype de nos prescriptions de Séville.

La ressemblance est encore plus frappante avec les barbares fragments du vieux code d'Euric que Zeumer nous a restitué sous son vrai titre[2]. Voici justement les premières lignes de ces fragments[3], qui ont trait à la procédure de délimitation : « *...Tunc Gothi [in]grediantur in loco hospitum et ducan[t] [ubi] terminum fuerat ostensus. Tunc jud[ex], quos certiores agnoverit, faciat eos sacramenta præbere quod terminum s[ine] fraude monstraverint. Nullus novum terminum sine consorte part [is al]terius aut sine [in]spectore constituat.* » Qu'est-ce que nous avons ici, sinon la procédure préconisée par Isidore et ses collègues de 619, dans leur 2e canon ? « *inter alternas partes inspectionis viros mittendos* ».

Si la procédure de l'inspection met le demandeur dans son droit, poursuit ce décret, il faudra voir auparavant s'il n'y a pas prescription de trente ans en faveur de son rival. Or justement le vieux code euricien se poursuit par la phrase désormais sacramentelle en Espagne : « *Antiquos vero terminos [sic] stare jubemus, sicut et bonæ memoriæ pater noster*[4] *in alia lege præcepit ; et alias omnes causas, seu bonas seu m[alas], [qu]æ intra XXX annis definitæ non fuerint, vel mancipia, quæ in contemptione posita fuerint, sive debita, quæ exacta non [fuerint], nullo modo repetantur.* »

On vient de voir que cette vieille loi d'Euric soumettait aussi les colons contestés à la prescription tricennale. Or, nous avons dit que le concile de Séville leur assimilait les clercs, attachés eux aussi à une portion du champ de l'Église. Fallait-il donc les autoriser à demeurer, après trente ans de séjour tranquille, dans le diocèse où ils avaient émigré ? Cette innovation, contraire aux anciens canons, semble bien visée par

1. *Lex Wisigothorum*, édit. K. ZEUMER, dans *Monum. Germ. Leges*, sect. 1, p. 391-398.
2. L c., p. 3-5. La page 3 est restituée par conjecture.
3. L. c., p. 4.
4. Cette loi était du père d'Euric, le roi Théodoric († 451), cf. *Neues Arch*.. XXIII, p. 458.



la restriction du canon 3e : « *Si nihil proponeretur de eo* [*clerico fugitivo*], *citra dilationis objecta...* » que nous traduisons ainsi : « à moins d'arrangement survenu à son sujet, sans s'arrêter aux objections visant à prolonger son absence... »

Ainsi la loi nationale n'était pas toujours suivie à la lettre dans l'Église de Séville ; du moins cherchait-on à l'y introduire en toutes sortes de causes.

*

* *

Enfin, sans pouvoir toujours distinguer entre l'introduction d'une règle nouvelle, fondée sur un texte romain, et le développement d'une pratique romaine anciennement adoptée, nous voyons que, quatorze ans plus tard, au IVe concile de Tolède (633), l'Église nationale est restée toujours fidèle au droit romain[1]. On était fidèle à son esprit, conservé par des évêques comme Isidore, fidèle à ses formules gardées aveuglément par les *notarii* de l'Église, par les *tabelliones, exceptores* et « scribes publics », dont parle saint Isidore en ses Étymologies[2], et surtout par les « prêtres éprouvés » chargés de surveiller dans tout le pays les revenus des paroisses[3]. Tous ces gens évidemment « ne savaient rédiger leurs actes que d'après le droit romain, dans des formules traditionnellement reproduites » ; et les Wisigoths, comme les autres Barbares, « prirent forcément, grâce à eux, l'habitude de contracter » par écrit, et de le faire, « dans ces cas, selon la loi romaine[4] ».

Pour vérifier cette assertion, ne faut-il pas dépasser l'époque de saint Isidore ? On peut se demander en effet si l'obligation d'un contrat par écrit put être imposée à tous les contractants uniformément, avant la publication du code de Réceswinthe. Le fait est que les premiers conciles de Tolède ne spécifient rien sur la forme à donner aux donations et testaments en faveur des églises. Le concile présidé par saint Isidore parle « d'églises construites et de dotations constituées, d'oblations rassemblées » et de redevances en façon de « tributs, ou de prélèvements sur les moissons » ; mais aucun souci de forme

1. Le canon 34 de ce IVe concile promulgue à nouveau la règle de la prescription trentenaire et parle d' « *actio exposcendi* ».
2. *Etymologies*, l. VII, ch. IV, n. 27.
3. IVe Concile de Tolède, canon 36. Pour la constitution définitive de la paroisse, cf. XVIe Concile, canon 5.
4. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, p. 55.

n'est marqué pour les laïcs, sauf la conformité aux canons des conciles[1]. Remarquons toutefois, que déjà; pour les donations faites aux évêques à charge de rémunération, ceux-ci doivent obtenir ensuite l'approbation du synode provincial[2], ce qui semble supposer un acte écrit par l'évêque.

Au VIe concile de Tolède (638), cinq ans à peine après le synode isidorien, on exige un écrit pour les « précaires », constitués « pour les clercs ou pour toutes autres personnes[3] »; on saisit ici sur le vif l'extension du droit romain des clercs aux laïcs, mais en matière de biens d'Église seulement.

Les termes mêmes du concile indiquent excellemment l'origine de ces sortes de concessions qui dispensaient l'Église d'aliéner son bien, et aussi la valeur de l'écrit dans ce monde ecclésiastique du début du VIIe siècle : « Le concessionnaire devra, sous le nom de précaire, faire l'aveu de son *stipendium*, de sorte que d'abord une longue rétention de ce bien ne porte pas préjudice à l'Église, et que tout ce dont il a reçu l'usage soit utilement travaillé ; et de cette façon, les biens de Dieu n'auront pas l'apparence d'être négligés, et les clercs pourront percevoir régulièrement la pension de l'église qu'ils desservent. Si quelqu'un d'entre eux néglige de le faire, il se verra privé de son bénéfice par sa faute. »

C'est net comme un traité de droit. Il semble bien, pourtant, que nous n'ayons ici qu'une déclaration du décret du concile de 633 ; et dès lors il faudrait mettre le nom de saint Isidore aux origines de la précaire ecclésiastique.

Pourtant nous ne sommes pas sortis des contrats d'Église. Car, pour voir imposer dans les actes importants de la vie civile la nécessité — toute romaine — de les constater par écrit, il faut arriver au VIIIe concile de Tolède (654), à l'époque de la promulgation de la *Lex Receswindiana Wisigothorum*[1]. C'est au roi lui-même, qu'on l'impose d'abord, pour distinguer ses biens patrimoniaux des biens royaux, qui reviennent au successeur, et pour éviter toute apparence d'exaction sur ses sujets : « *Ut nulla vi aut factione scripturarum vel definitionum qualiumcumque, contractus a subditis exigant, vel exigendos intendant*[4]. » C'est Réceswinthe, tout le premier, qui s'engage

1. IVe concile de Tolède, canons, 33, 35, 36, 37, 38.
2. L. c., can. 37.
3. VIe concile de Tolède, canon 5. P. L., t. LXXXIV, col. 397. *De stipendiis clericorum* NE A JURE ALIENENTUR *ecclesiæ*. Voir dans le même sens, le canon 15 du même concile.
4. Cf. *Lex Wisigothorum*, l. V. tit. IV, § 2; DE ROZIÈRE, *Formules wisigothiques*, n. 12 et 13, p. 10-11.



à éviter ces exactions et à mettre des formalités dans les écritures : « *In eadem scriptura patens voluntatis ac præstiti conditio annotetur*[1]. » Et voici que le roi, pris décidément de «romanite», exige, pour plus de sûreté, l'attestation des témoins de l'acte[2].

Le concile suivant (655) n'aura plus qu'à étendre ces précautions à la succession des évêques et des clercs, puis aux concessions de biens d'Église[3], pour que tout un ensemble de contrats soit à jamais mis sous le régime de la loi romaine, et qu'on n'ait plus à y revenir par la suite.

En Gaule, d'ailleurs, la même tendance romaniste se faisait sentir, et là aussi, sous la pression du clergé, qui obligeait les évêques, puis les laïcs, à coucher par écrit les libéralités faites aux Églises[4]. L'initiative d'Isidore n'est donc pas isolée, mais elle n'en est pas moins bienfaisante ; elle permet de comprendre quelle action exerça le clergé espagnol, sous la conduite de l'évêque de Séville, pour la diffusion du droit romain en son pays. Vingt ans à peine après la mort de notre saint, le roi Réceswinthe promulgue la *Lex Wisigothorum*[5], qui s'applique à tous ses sujets, Romains ou Wisigoths, clercs ou laïques, et dont les éléments étaient empruntés, en grande partie, au droit romain, assez peu au droit des barbares[6].

Ce droit des Wisigoths, avec ses preuves basées sur le serment et ses peines pécuniaires, ne paraît pour ainsi dire pas dans la législation de saint Isidore, ni même dans ses œuvres littéraires. C'est « sous le roi Euric (466-488) que les Goths, qui vivaient jusque-là sous l'empire de la seule coutume, commencèrent à avoir des lois écrites[7] », et cette « *Lex antiqua* » dont un fragment a été découvert par Bluhme en 1847, avait été révisée en Espagne même « par le roi Léovigild (568-586), qui ajouta plusieurs constitutions omises et

1. P. L., t. LXXXIV, col. 426.

2. L. c., col. 433. « *Cum quarumcumque rerum scripturæ in principis nomine exstiterint fultæ, mox testes qui in eadem scriptura subscriptores accesserint ab his quos elegerit princeps diligentissime perquirantur, si non aliquod indicium aut de impressione principis, aut de fraude scripturam facientis modo quocumque cognoverint.* »

3. L. c., col. 435-436.

4. Concile d'Aspasius de 551, can. 6.

5. Esmein, *Cours élém. d'histoire du droit français*, p. 54.

6. « Captivant spectacle que celui de cette décadence romaine, rabougrie, ratatinée, sorte de vieil enfant idiot et pervers (?), qui, par l'ascendant naturel de la civilisation sur la barbarie, confisque les forces vives du géant ignorant et brutal, les utilise, les féconde et leur imprime son caractère. » D. Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, p. 332.

7. *Historia Gothorum*, P. L. t. LXXXIII, col. 1067.

en supprima de superflues[1] ». Tout cela, Isidore le sait mieux que personne, puisque nous ne le savons que par lui. Mais quant à lui, dans ses Étymologies, il en revient toujours, non pas à la preuve « *per conjuratores* », mais à la preuve par témoins[2], et, en fait de peines, aux châtiments afflictifs du droit romain, sur lesquels il a un long chapitre. Aussi, quarante ans après sa mort, les conciles procéderont encore contre les clercs « par la condamnation et l'excommunication, ou même par la satisfaction pénitentielle, à l'exclusion de toute composition pécuniaire », qui sera appliquée « seulement aux prêtres-serfs et par les seuls tribunaux laïcs[3] ».

*
* *

Nous nous sommes laissés aller à examiner l'utilisation du droit romain dans l'ensemble des conciles espagnols à propos du IIe Concile de Séville tenu par saint Isidore en 619. Si la digression a paru un peu longue, on avouera qu'elle n'est pas trop déplacée, puisque ce concile isidorien semble avoir été l'initiateur du mouvement. Loaisa, dans ses notes, dit qu' « il est érudit et docte, tout rempli de la science du droit civil et du droit canonique, de sorte qu'il apparaît avoir été rédigé par des hommes remarquables par leur érudition divine et séculière[4]. » Nous n'avions pas d'autre ambition que de démontrer cette érudition juridique extraordinaire, qui nous dénonce, comme l'avaient bien vu Isidore de Béja et après lui Florez et dom Cellier[5], l'intervention personnelle du savant métropolitain de Séville en ces solennelles assises de 619.

Nous pourrions corroborer ces conclusions en examinant trois pièces conciliaires qui ont attiré notre attention dans l'introduction de cet ouvrage, et que nous attribuons à un

1. L. c., col. 10-71.
2. « *Probatio autem testibus et fide tabularum constat.* » Etymol. l. XVIII, c. xv, P. L., t. LXXXII, col. 650.
3. « *Qui tamen aut damno pariter et excommunicatione, plectendi sunt, aut omissis compositionibus rerum, sola satisfactione pœnitentiæ curabuntur.* » XIe Concile Tolède de 675, canon 5. C'est pourquoi je n'accepte pas entièrement pour l'Église wisigothique du VIIe siècle, cette conclusion d'Esmein : « Les emprunts que fit le droit canonique aux coutumes germaniques furent moins importants, quoique notables encore, surtout dans la théorie des preuves. » l. c., p. 163.
4. MANSI, o. c., t. X, c. 569.
5. Cf. AREVALO, *Isidoriana*, c. 21. P. L., t. LXXXI, col. 120.

autre concile tenu à Séville vers 624 par saint Isidore[1], pour juger les évêques Marcien et Sinthaire.

Cette manière forte, à l'égard d'un évêque prétendu indigne et d'un hérétique, est bien dans la note de saint Isidore, qui avait pareillement fustigé en 619 les vieux évêques de Cordoue et de Gabra (can. 5 et 7), ainsi que Grégoire, l'évêque acéphale.

De ces deux derniers *judicia*, nous ne pouvons rien dire touchant l'utilisation du droit romain, attendu que nous n'en avons pas conservé le libellé. Mais, pour le troisième canon concernant les Juifs, nous sommes en possession du texte[2], et ce texte se trouve, comme celui du précédent concile d'Isidore[3], « tout farci de droit civil ». Par droit civil, qu'on entende ici, non plus le droit romain, mais le droit wisigoth le plus récent. En effet, tout d'abord le décret se réfère aux dispositions prises « récemment pour amener les Juifs à la foi du Christ » ; il célèbre le zèle « du roi Sisebut, très fidèle à Dieu et très victorieux », zèle qui l'a engagé dans cette voie des répressions ; finalement il énumère les pratiques judaïques prohibées qui devront être surveillées par le clergé. Or ce sont précisément celles qui se trouveront plus tard dans la *Lex Wisigothorum* sous la rubrique de Sisebut[4]. Si l'on n'y trouve rien relativement à la substitution d'enfants au baptême, ce point devait pourtant se trouver dans les lois anciennes, car il a sa place dans l'énumération présentée par le concile de 681[5].

§ III. — Le IVe Concile de Tolède (5 décembre 633)

Influence arlésienne ou byzantine ?

L'apport théologique de saint Isidore : le *Credo* de 633.

Il faut insister sur ce IVe Concile de Tolède, non seulement à cause de son importance exceptionnelle et de la place d'honneur qu'il réserva à saint Isidore, mais encore parce qu'il

1. L. c., col. 121-122. Cf. Introduction, p. 23.
2. Hinschius, *Decretales Pseudo-Isidorianæ*, p. 396.
3. Baluze, dans ses notes, Bibl. nationale, t. II, p. 312, l'attribue à tort au concile de 518, c'est-à-dire au IIe concile de Séville, qui a un 10e canon tout différent.
4. *Lex Wisigothorum*, P. XII, t. II.
5. XIIe concile de Tolède, can. 9, P. L., t. LXXXIV, col. 477.

reflète ses idées théologiques et surtout ses plans de réforme disciplinaire.

L'influence théologique d'Isidore, sur laquelle d'ailleurs nous n'avons pas à insister, apparaît dès le tout premier décret, en cette « règle de foi, qui doit être le premier souci du Concile national », comme on le dira un peu plus loin (can. 3), et qui est, comme on le dit ici, « le ferme fondement de toute œuvre de réforme ». Ce *Credo* de Tolède s'est sans doute inspiré du Symbole de saint Athanase ; mais nous avons vu[1] que saint Isidore l'a adopté et commenté dans ses œuvres. Et puis ce *Credo* de 633 reproduit quatre mots du Symbole de Damase, que le docteur de Séville avait déjà notés au second livre du *De officiis*, chapitre XXIV : *De regula fidei*[2].

Voici quelques rapprochements qui montreront à la fois la fidélité et le progrès de l'enseignement dogmatique isidorien :

Symbolum Athanasianum	**De officiis ecclesiasticis** l. II, c. XXIV	**Concilium Toletan. IV,** can. 1
Fides autem catholica hæc est :	*Hæc est autem, post Symbolum Apostolorum, certissima fides quam doctores nostri tradiderunt.*	*Secundum divinas Scripturas et doctrinam quam a sanctis Patribus accepimus,*
ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur.	*in profiteamur Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius essentiæ, ejusdemque potestatis et* SEMPITERNITATIS *unum Deum invisibilem,*	*Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius* DEITATIS *atque substantiæ confitemur :*
neque CONFUNDENTES PERSONAS, neque SUBSTANTIAM SEPARANTES[3].	*ita ut, in singulis personarum proprietate servata, nec* SUBSTANTIALITER *Trinitas dividi, nec* PERSONALITER *debeat omnino* CONFUNDI.	*in personarum diversitate Trinitatem credentes, in divinitate unitatem prædicantes, nec* PERSONAS CONFUNDIMUS, *nec* SUBSTANTIAM SEPARAMUS.

1. Cf. plus haut la lettre à Eugène, p. 94.
2. Cf. P. L., t. LXXXIII, col. 817.
3. Le symbole ancien insiste ici sur l'unité de nature, que les symboles d'Isidore de Tolède passent désormais sous silence.

Pater a nullo est factus, *nec creatus*, nec genitus. Filius a Patre *solo est*, non factus, *nec creatus*, sed genitus. Spiritus sanctus a Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

. . . .

...Dominus noster Jesus Christus Dei Filius Deus et homo est. *Deus est* ex substantia Patris ante sæcula *natus, et homo est ex substantia matris in sæculo* natus. Perfectus *Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.*

Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem ; *qui licet Deus sit et homo, non duo tamen sed unus est Christus. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum. Unus ergo non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

Patrem quoque confiteri ingenitum, Filium genitum, Spiritum sanctum *vero* nec genitum, *nec ingenitum*, sed de Patre et Filio procedentem. *Filium a Patre nascendo procedere, Spiritum vero sanctum procedendo nonnasci.*

Ipsum quoque Filium perfectum *ex Virgine*, sine peccato hominem suscepisse...

Et quod divinam humanamque substantiam in utroque perfectus *una Christus persona gestaverit ; quia nec geminavit utriusque substantiæ integritate personam, nec confundit geminam unitate personæ substantiam.*

Patrem a nullo factum vel genitum *dicimus* : Filium a Patre non factum, sed genitum *asserimus* : Spiritum *vero* Sanctum nec creatum, nec genitum, sed procedentem a Patre et Filio *profitemur*.

Ipsum autem Dominum Jesum Christum Filium Dei *et Creatorem omnium* ex substantia Patris ante sæcula *genitum... Incarnatus est enim ex Spiritu sancto et sancta gloriosa Dei genitrice Maria et natus ex ipsa solus autem Christus Dominus Jesus, unus de sancta Trinitate anima et carne* perfectum sine peccato suscipiens hominem[1], *manens quod erat, assumens quod non erat*, æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem, *habens in una persona duarum naturarum proprietates ; « naturæ enim in illo duæ »*, Deus et homo, *« non autem duo filii et dii duo »*[2], *sed idem una persona in utraque natura.*

1. Ces quatre mots avaient déjà été empruntés par le *De officiis* et le IIe concile de Séville au *Credo* romain de Damase, et les sept suivants s'inspirent de la *Fides Damasi*.

2. *S. Greg. Naz. ad Celidonium* ; cf. *Concil. Hispalense II*, P. L., t. LXXXIV, col. 605.

En somme, notre *Credo* tolétain imite d'un bout à l'autre le *Credo* ou le *De officiis*[1]. Il copie les transitions, voire les les explications dogmatiques de saint Isidore. Et il ne marche seul que pour l'enclave : *Incarnatus ...autem Christus Dominus Jesus, unus de sancta Trinitate*, et pour l'addition : *Naturæ enim duæ.* Or ce sont des emprunts manifestes et voulus à l'édit de Justinien, que saint Isidore avait pareillement copié en son concile de 619.

De même, le libellé du 6e canon de Tolède emprunte délibérément, au sujet du pape saint Grégoire, les expressions mêmes de saint Isidore en sa 40e notice du *De Viris illustribus* : « *efflagitante Leandro episcopo... inter cætera rescribens ei.* » En vérité, c'est l'archevêque de Séville qui devait dicter cette rédaction.

C'est que tout le travail fut présidé par saint Isidore de Séville, alors le doyen des six métropolitains d'Espagne, parvenu lui-même au zénith de sa renommée de science et de sainteté. Il a mis sur ce concile important la marque de son esprit clair et de son génie organisateur. Les décrets nous en sont parvenus sans variantes appréciables, sauf pour les six derniers canons. Ils règlent successivement :

A. L'organisation générale de l'Église d'Espagne, par les conciles nationaux (canons 1 à 4) ;

B. Les réformes liturgiques (can. 5 à 18, 26 à 28 et 39 à 41) ;

C. La vie privée des clercs (can. 19 à 25 et 42 à 56) ;

D. Le matériel des églises (can. 29 à 38) ;

E. Les serfs d'Eglise et les Juifs (can. 57 à 74) ;

F. Les rapports de l'Eglise et de l'Etat (can. 75).

On comprendra que nous ne prétendions pas commenter chacun de ces 75 canons : il suffira, pour les recherches subséquentes, d'en indiquer les caractères généraux.

A. — Organisation générale de l'Église

La concentration tolétaine. — Les conciles provinciaux et nationaux. — Admission des laïcs : origines de cette institution.

La marche générale imprimée par ce concile à l'Église d'Espagne continue et accentue le mouvement nationaliste

1. Cf. A. Burn, *The Athanasian Creed*, p. LXXIX.

dessiné par le III[e] concile de Tolède de 589. Cette Église nous apparaît comme fortement hiérarchisée sous des conciles provinciaux et nationaux, et bientôt sous le métropolitain de Tolède.

Ce désir de cohésion, comment pourrait-il être mieux marqué qu'en ce début du 2[e] canon : « *Placuit ut omnes sacerdotes... nihil diversum aut dissonum in ecclesiasticis sacramentis agamus?... qui una fide complectimur et regno.* » Sans doute on parle expressément d'unité liturgique, mais les décrets disciplinaires qui vont suivre, montrent bien que l'on prétend à une centralisation générale. Autour de quel centre ? On ne le dit pas encore, peut-être à cause du prestige momentané du métropolitain de Séville. Mais, depuis le concile de Tolède de 610 appuyé par le roi, la prépondérance de la métropole de la cour était admise de tout l'épiscopat wisigothique, comme on l'a dit précédemment[1]. Et saint Isidore, par son initiative de 610, n'est pas étranger à cette concentration des pouvoirs ecclésiastiques entre les mains de l'archevêque de Tolède. Cette évolution s'acheva au XII[e] concile, en 681, lorsque les évêques cédèrent au grand métropolitain, non seulement l'examen, mais la nomination de tous les nouveaux évêques d'Espagne. Cette situation si spéciale de l'Église wisigothique a été prévue par saint Isidore.

Il y avait un autre organisme religieux qui caractérisait fortement l'Église d'Espagne au VII[e] siècle : c'était celui des grands conciles annuels, nationaux ou provinciaux. La disposition très sage du IV[e] concile de Tolède porte que, s'il y a une question à trancher concernant l'Espagne entière, on réunira un concile national[2]. Saint Isidore, pensant encore à l'hérésie priscillianiste qui avait mis le feu à l'Espagne du VI[e] siècle, parle « d'une question de foi » ; mais il prévoit aussi « toute autre question d'intérêt général » ; car il sait bien que des raisons politiques analogues à celle de la légitimation du roi Sisenand, se représenteront fatalement dans l'avenir. Le fait se renouvela, en effet, au VII[e] concile, en 646, après l'usurpation de Chindaswinthe, puis en 653, à l'accession paisible de son fils Receswinthe. Après, il fallut attendre trente ans pour revoir, en 681, un autre concile vraiment national, le XII[e] de Tolède, qui devait confirmer l'élection d'Ervige. Au XIV[e], au contraire, pour une décision de foi, les évêques

1. Voir plus haut, § I, p. 78.

2. Les dispositions générales de ce décret, ainsi que quelques expressions, sont prises au canon 9 du concile de Milève, qui parle aussi de « *causa communis totius Africæ.* » P. L., t. LXXXIV, col. 231.

regrettent de ne pouvoir être plus nombreux à l'authentiquer « *juxta canonum speciale decretum* ».

Dans l'intervalle, se tenaient, en chaque province, des conciles moins solennels, « deux fois par an, ou du moins une fois », selon la concession du pape Hormisdas[1]. En dehors des six synodes qui ont pris place dans la collection canonique espagnole, dont trois seulement à Tolède (en 655, 656 et 657), il y a toutes raisons de croire que d'autres assemblées provinciales se sont tenues. Mais, après la législation immense du IVe concile, il restait peu de choses nouvelles à décider : voilà pourquoi les actes n'en ont pas été conservés.

Quand on examine cette grande institution des conciles périodiques, il n'est pas malaisé d'en trouver l'origine dans les Églises africaines. Mais remarquons bien la composition des assemblées espagnoles : elles réunissent des évêques, puis des abbés de monastères, enfin des seigneurs laïcs et le roi lui-même : c'est le trait le plus saillant de ces conciles. Ce mélange des éléments divers reflétait bien l'état général de l'Église wisigothique. Quant à cette ingérence des moines, on peut y voir une faveur concédée par saint Isidore. En effet, les abbés, qui avaient été admis dans les coulisses de l'assemblée de 589, eurent voix délibérative au concile isidorien de 619, et dans les conciles postérieurs[2]. Cet usage eut sans doute son retentissement sur la coutume semblable qu'on observa dans les conciles francs de 813 et de 819 et de 829 ; mais en ces pays, les abbés formaient une « chambre » à part, et ne s'occupaient que de leurs monastères. En Espagne, au contraire, ils ont part aux discussions sur les affaires de l'Église.

Jusqu'ici rien que d'assez normal, dans une Église où l'élément monastique était très important. Mais, dans les conciles wisigothiques, on voit aussi apparaître les laïcs, qui n'étaient pas mentionnés dans les conciles suèves de Braga de 563 et de 572. C'est au IIIe concile de Tolède de 589 qu'ils sont invités à venir aux prochains synodes. Ils sont mentionnés pour la première fois au second concile de Séville, de 619 : Isidore y avait appelé deux « illustres » — titre tout byzantin réservé aux plus hauts fonctionnaires wisigoths[3] ; c'était Sisisclo, le gouverneur de la province, et

1. Cette concession avait été notifiée dans sa décrétale « *ad episcopos per Hispaniam constitutos* » qui a pris place dans l'*Hispana*, P. L., t. LXXXIV, col. 822.
2. Cf. J. de Biclar, P. L., t. LXXII, col. 869, et *Hispana*, P. L., t. LXXXIV, col. 429 et 597.
3. *Primi ordines senatorum dicuntur illustres, secundi spectabiles, tertii clarissimi.* » Etymol. l. IX, c. iv, n. 12. P. L., t. LXXXII, col. 349.

l'agent du fisc[1] Suanila, plus connu sous le nom de Suinthila, un fils de Reccarède, qui devait être roi à son tour (621-631). La coutume se maintint par la suite, s'aggrava de la présence de toute l'aristocratie du pays : « *cum magnificentissimis et nobilissimis viris*[2]. »

Dans les conciles nationaux de Tolède, le roi même avait un rôle; depuis le concile de 589, dont Reccarède, nouvellement converti, « avait confirmé les actes par sa présence et sa signature[3] ». Par la suite, le roi avec sa cour, assista « presque toujours à une partie ou à la totalité des réunions. Seuls les procès-verbaux des VI[e] et VII[e] conciles de 638 et 646 ne font pas mention de sa présence. Jusqu'au VIII[e] concile inclus (653), il semble que le souverain ait assisté aux séances jusqu'à la fin... A partir du XII[e] concile (681), le roi se retire invariablement avant les délibérations proprement dites, non sans avoir d'ailleurs remis aux Pères le *tomus* ou discours-programme qui détermine l'objet principal de leur réunion. Cette nouvelle procédure indique-t-elle un effort de l'épiscopat pour soustraire ses assemblées à une influence royale trop pressante ? Tient-elle à l'état de dépendance où se trouvait la royauté wisigothique vis-à-vis du concile de Tolède à la fin du VII[e] siècle ? Nous ne le croyons pas, car les dernières assemblées suivent de fort près les indications du *tomus*; nous pensons au contraire que c'est l'usage de ce *tomus*, où était fixé d'avance le sens des canons à émettre, qui a rendu inutile la présence du roi pendant tout le cours des délibérations[4] ». Ce qui le montre bien, c'est qu'en ce XII[e] concile de 681, où le roi prit l'habitude de quitter les séances, Ervige eut l'audace de terminer son discours du trône en parlant « des très saints Pères et des hommes illustres de la cour royale que sa sublimité déléguait pour assister à ce saint concile ». On voit ainsi le sens qu'il faut donner à ces mots du concile suivant : « les seigneurs élus d'avance pour siéger avec les évêques. »

On a dit, il est vrai, qu'au IV[e] concile dirigé par saint Isidore,

1. Un appendice de l'an 592 au concile de Barcelone marque déjà un accord entre évêques et agents du fisc., P. L., t. LXXXIV, c. 808.
2. IV[e] concile de Tolède, P. L., t. LXXXIV, col. 363.
3. Isidori, *Historia de regibus Gothorum*, n. 53. Jean de Biclar, en sa Chronique, donne cette intervention royale comme « un fait renouvelé de Constantin à Nicée et de Marcien à Chalcédoine » (P. L., t. LXXII, col. 869.)
4. E. Magnin, *L'Eglise wisigothique au VII[e] siècle*, t. I, p. 58-59. Cet usage du *tomus* avait été — sauf le nom — inauguré par Clovis au premier concile d'Orléans, en 511. Ses successeurs le laissèrent tomber.

« le choix des laïques était soumis à l'élection des Pères[1] ». Il n'en est rien ; la leçon : « *laici, qui electione concilii interesse meruerint* » est très probablement fautive, ou vient de corrections intéressées faites dans les manuscrits de l'âge suivant. Le chroniqueur Isidore de Béja parle sans préciser « des seigneurs du palais qui ont été jugés dignes d'assister au concile », et plus loin des seigneurs « *qui electione collegii interesse meruerunt...* » Ces expressions, pour nous bien trop vagues, doivent s'interpréter d'une élection des seigneurs par leurs pairs, ou plutôt par le roi. Quant au *Codex Rachionis* du IXe siècle, il portait : « *conjugi concilii meruerint* », qu'on lisait primitivement sous la rature, d'après la remarque même de Pitra, ce qui n'avait plus aucun sens, quoi qu'en dise le docte cardinal; aussi le passage fut corrigé en ces mots : « *qui electione conjugali concilio interesse meruerint.* » Baluze lisait dans ses manuscrits de Ripoll : « *Qui electioni concilii interesse meruerint* », ce qui n'est pas non plus très clair[2].

De toutes façons, il ne peut plus s'agir d'une élection par les évêques. Saint Isidore de Séville a donc été le témoin passif, sinon l'auteur responsable de cette immixtion des laïques aux délibérations conciliaires; ce qui entraîna par la suite en Espagne d'assez graves inconvénients. Nous verrons que le XVIIe concile de 694, qui précédait de vingt ans à peine l'invasion musulmane, décida de consacrer les trois premiers jours aux questions ecclésiastiques, « *nullo sæcularium assistente* », prescription qui fut inculquée fortement dans la rédaction définitive de l'*ordo concilii*[3].

Car, il faut bien le dire, sinon à l'origine, du moins au temps de notre saint, le concile national prenait déjà figure de Cortès tout autant que de synode ecclésiastique; rien n'y manquait, pas même les signatures des grands de l'État : « duc chambellan, duc chancelier, comte connétable », au bas des décrets conciliaires. On compte seize signatures de ce genre à la suite des actes du VIIIe concile (653, 9 décembre) ; quinze au XIIe (681, 9 janvier), vingt-six au XIIIe (683, 4 nov.), dix-sept au XVe (688, 11 mai), seize au XVIe (693, 3 mai) ; car cette bonne

1. E. Magnin, o. c., p. 60.
2. Papiers de Baluze. Paris. B. N., t. II, p. 80.
3. « *Ita tamen ut in totis tribus diebus nihil aliud agatur nec retractetur nisi sola collatio de mysterio scae Trinitatis et de ordinibus sacris vel officiorum institutis, ita ut hæc tota partiantur per totos illos tres dies...* » Codex Rachionis, en l'appendice VIII.

habitude ne se prescrivit point tant que la monarchie wisigothique eut quelque vigueur.

C'était donc le plus étonnant mélange du spirituel et du temporel[1]. Devant cette grave initiative, qui ne laisserait pas de peser lourdement sur les épaules de l'évêque de Séville, si c'était pure innovation de sa part, suite de ses préférences personnelles ou simple concession à la pression de la cour de Tolède, on se prend à chercher des précédents à cette mesure. Recherche inutile durant la longue série des rois ariens, qui occupa tout le milieu du VIe siècle espagnol[2]. Il ne s'en trouve qu'un seul, dans le proche passé, au grand concile national de Tolède de 589 qui entérina la profession de foi du roi Reccarède, et où signèrent plusieurs « hommes illustres » ; puis, finalement « *similiter et omnes seniores Gothorum subscripserunt* ». Mais, à cause même du caractère spécial de cette première réunion des deux pouvoirs, où chacun d'eux se montra si plein de ménagements et d'attentions, on pouvait de demander si cette lune de miel devait avoir un lendemain. Pour ce motif, les conciles isidoriens de 619 et de 633 gardent leur signification entière : ils inaugurent un régime de concordat, voire de compénétration des deux puissances.

Les véritables précédents doivent être cherchés — et nous complétons ici ce qui a été dit plus haut pour la création du centre de Tolède — dans cette région arlésienne d'où venaient les rois wisigoths, et où Isidore prenait aussi le plus beau de sa documentation canonique. Moins que personne, il ignorait la place que prenaient les préoccupations politiques dans les conciles provençaux du début du VIe siècle, et le rôle pacificateur qu'y avait tenu saint Césaire. Il lisait d'abord, dans ces recueils canoniques, comme dans l'*Epitome* espagnol, une compilation portant « l'étiquette d'un prétendu IIe synode d'Arles[3], « qui n'est qu'une simple collection privée », pour laquelle

1. Cf. Esmein, *Histoire élém. du droit français*, p. 68, note 3. Ces allures passèrent si bien dans la mentalité espagnole que le chroniqueur Isidore de Béja qui, au sein de l'occupation mauresque, rappelle les beaux temps des conciles wisigoths, fait remarquer que ces conciles dogmatisaient « non seulement en matières profanes, mais aussi sur le mystère de la sainte Trinité. » (P. L., c. XCVI, 1258.

2. « Les rapports du roi et des évêques n'étaient plus aussi intimes, qu'au temps du concile d'Agde. Un seul des conciles espagnols, celui de Tolède (527), mentionne le souverain, et encore dans une phrase assez banale : « Nous rendons grâce à Dieu et à notre seigneur, le glorieux roi Amalarix, priant la divine clémence pour que, de longues années encore, il nous accorde la liberté de notre action religieuse. » L. Duchesne, *L'Église au VIe siècle*, p. 555.

3. Les plus anciens manuscrits l'appelaient simplement « *Synodicus Arelatensis.* »

avaient été mis à contribution divers conciles de la province[1]. Il y était fait une mention passablement hyperbolique d'un premier concile arlésien — celui de 314 — qui aurait réuni des évêques « *ex omnibus mundi partibus, præcipue Gallicanis, sub sancti Marini tempore* » ; et l'on en concluait, plus gratuitement encore, que la réunion du synode revenait à l'évêque d'Arles. Sans doute, dans ce premier concile d'Arles, et dans ceux du VI[e] siècle, on avait affaire à une réunion d'évêques ; c'était proprement, selon les vœux du pape Hilaire, « une monarchie ecclésiastique ». Mais enfin c'était « une monarchie », donc une esquisse de conciles nationaux.

Nous savons que cette ville d'Arles devait sa primatie à sa situation de préfecture de toutes les Gaules. Or, cette élévation par Honorius s'était accompagnée d'une convocation des députés et des évêques de toute la province, en assemblées annuelles, qui se continuèrent jusqu'à l'occupation d'Arles par les Wisigoths. Alors, en 506, pour la promulgation du Bréviaire d'Alaric, le roi avait réuni à Arles une commission d'évêques et de sénateurs[2]. Cette fois c'était bien une assemblée plénière de toute la hiérarchie religieuse et civile du royaume wisigothique.

Le pli était si bien pris qu'au concile d'Orange (529), qui « eut une importance particulière,... après les évêques, le patrice Libère et sept autres fonctionnaires apposèrent leurs signatures[3] ».

Il était naturel d'ailleurs de regarder du côté de cette grande Église toute voisine, où la monarchie nationale avait eu son berceau, où elle se vantait d'avoir encore un pied-à-terre, la Narbonnaise, qu'elle appelait ambitieusement « les Gaules ». D'où désir de reprendre cette réalisation toute récente, bien que fugitive et imparfaite, de l'union de l'Église et de l'État barbare.

C'était naturel, et il était facile de s'en inspirer ; car, depuis

1. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, p. 6. Mgr L. Duchesne, *L'Eglise au VI[e] siècle*, p. 510, note 1, la donne comme antérieure au Concile d'Agde et aux *Statuta*.

2. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, p. 103, y voit une survivance de ces *concilia* provinciaux « dont la tradition ne s'était sans doute pas encore perdue ». A noter que, dans la collection espagnole, les conciles arlésiens sont les premiers à recevoir l'appellation : *concilia* ; les conciles grecs s'appelant *synodi* ou *canones*.

3. L. Duchesne, *L'Eglise au VI[e] siècle*, p. 515. Il fait remarquer que les rois francs s'autorisèrent de cet exemple, et que Clovis, au concile d'Orléans de 511 « fit présenter aux 32 évêques un projet de décret ou tout au moins un questionnaire sur lequel ils eurent d'abord à délibérer. » o. c., p. 501.



au moins le premier concile de Séville (590), on avait en mains les documents arlésiens et l'on en faisait le plus grand cas[1]. Saint Isidore les trouvait édictées et presque nommées dans le IIe concile de Tolède de 527[2]. Qu'étaient, en effet, ces *anteriora concilia* invoqués comme base de législation par les évêques du centre de l'Espagne réunis autour de Montanus de Tolède ? Qu'était-ce, sinon ces conciles arlésiens d'Agde (506) et d'Arles (524), de Carpentras peut-être (527), antérieurs de quelques années ou même de quelques mois, et apportés par les évêques catholiques de la cour du roi wisigoth ? Au vrai, c'étaient les conquérants eux-mêmes qui avaient recommandé les directives d'Agde.

Quelle qu'ait été d'ailleurs leur odyssée, on ne peut se méprendre sur leur origine arlésienne, en lisant trois des premiers canons et l'épilogue de ce concile de Tolède de 527. Cet épilogue, en effet, copie la discipline d'Arles en remerciant le roi arien de son appui, et en instituant en faveur du métropolitain de Tolède le privilège que Césaire avait reçu du Saint-Siège, de convoquer, aux lieux et dates qui lui conviendraient, le synode de la province. Il n'y est encore question que d'une centralisation de la province ; mais l'accession de trois évêques catalans la fait déborder vers le Nord. Quant aux premiers décrets de 527 sur la vie des clercs, que nous retrouverons dans la suite, ils sont si bien la continuation de ceux de 506 et de 524, que les Pères de Tolède ont raison de n'y voir qu'une « *rediviva ordinatio* ». Comment veut-on que le président du IVe concile de Tolède n'ait pas, comme ses devanciers de 527, tourné ses regards du côté de la Provence et de saint Césaire ?

D'ailleurs les rois wisigoths avaient succédé de plein droit aux empereurs romains dans le privilège de convoquer les conciles : ainsi s'était comporté le roi arien Alaric II à Agde, en 506. Maintenant qu'ils étaient devenus catholiques, leurs successeurs allaient-ils retirer la main des affaires de l'Église d'Espagne ? Ne devaient-ils pas, au contraire, reprendre l'œuvre d'union entre Romains et Barbares tentée en Provence par leur grand ancêtre ? Ne pouvaient-ils, à meilleur titre que

1. « *Qua de re canonum constituta consuluimus... Comperimus autem in canone...* Suit le texte très reconnaissable du 33e canon d'Agde. P. L., t. LXXXIV, c. 591.
2. P. L. ,t. LXXXIV, col. 335-338.

lui, penser à adjoindre aux évêques des seigneurs laïcs, et même à diriger en personne leurs délibérations ?

Toutes ces inductions, que nous faisons aujourd'hui péniblement, étaient des poussées quasi instinctives des jeunes monarchies barbares ; et pour comprendre avec quelle infaillible uniformité elles réagissaient sous tous les cieux, à cette époque de décomposition de l'Empire romain, il suffit de voir ce qui se passa au VIe siècle dans la Gaule franque. « Les rapports de Clovis avec l'Église, dit Mgr Duchesne[1], avaient toujours été bons ; sa conversion ne pouvait manquer de les améliorer encore... Comme il y avait beaucoup de questions à régler, il jugea utile de convoquer une grande assemblée de ses évêques, comme Alaric l'avait fait à la veille de son désastre. L'assemblée se tint en juillet 511, à Orléans. Il s'y trouva trente-deux évêques. Le roi leur fit présenter un projet de décret, ou tout au moins un questionnaire sur lequel ils eurent d'abord à délibérer[2]. » En cela, Clovis renchérissait sur Alaric II qui était resté étranger aux débats conciliaires ; il anticipait sur le régime des « tomes » donnés par les rois wisigoths catholiques. « Les dix premiers canons du concile paraissent correspondre au projet royal : ils traitent de matières mixtes dans lesquelles l'autorité publique est intéressée... Par cette première partie, le recueil des canons d'Orléans représente le plus ancien des arrangements écrits ou concordats entre l'Église et le pouvoir souverain du pays de France. »

Ici encore, nous ne prétendons pas que saint Isidore ait imité, ou même connu le régime inauguré par les Mérovingiens ; mais les mêmes courants qui travaillaient à faire chez nous l'union de l'Église et de l'État devaient aussi favoriser, de l'autre côté des monts, la confusion du spirituel et du temporel. Sans que l'évêque eût besoin de savoir ce qui se passait en Gaule, il lui suffisait de condescendre à la sollicitation des princes wisigoths, et de porter les yeux sur ce qui s'était fait dans le Midi de la France dans les années qui précédèrent et suivirent l'établissement des Goths en cette province, pour qu'il rêvât d'étendre à l'Espagne tout entière le bénéfice d'une collaboration plus étroite encore entre les deux pouvoirs.

1. L. Duchesne. *L'Eglise au VIe siècle*, p. 500.

2. « Secundum voluntatis vestræ consultationem, et *titulos quos dedistis*, ea quæ nobis visum est definitione respondimus. » Maassen, *Concilia medii avi*, p. 4.

*
* *

La preuve, nous le sentons bien, n'est pas rigoureuse. Aussi peut-on continuer à regarder du côté de l'Orient et de Byzance, si l'on veut trouver l'inspiration première de cette Église wisigothique. A cette hypothèse pourtant, bien des objections s'opposent, qui nous empêchent de la tenir comme suffisante.

On dira que les rapports étaient alors fréquents avec les rivages de la Syrie, et que de ce pays affluaient vers les ports de l'Espagne comme de la Narbonnaise, des flots de prêtres et de laïcs émigrants ou exilés, au point que le concile de Narbonne de 589 devait renforcer les formalités d'admission dans la « monarchie » désormais unifiée[1]. Mais, justement, on se défiait de ces étrangers comme de fauteurs de troubles dans les églises, et saint Isidore, en sa Chronique, se laisse aller à dire que « jusqu'en ce temps la plupart des prêtres orientaux sont des Acéphales[2] ».

Parmi le clergé d'Espagne se détachaient, il est vrai, quelques personnalités marquantes, qui étaient en relations avec Byzance : un Goth, Jean de Biclar, évêque érudit en grec et en latin[3], auteur d'une chronique; puis Martin de Dumium, fait évêque de Braga, mais venu de Pannonie, et auteur d'une traduction des conciles grecs; sans doute aussi plusieurs des évêques de l'ancienne Carthaginoise vantés par Isidore[4]. Mais il faut bien dire que l'épiscopat de l'Espagne proprement dite tendait de plus en plus à se recruter dans les grandes familles du pays, témoin le peuple de Mérida si mécontent d'avoir à subir des évêques grecs jusqu'en 570; témoins les quatre frères Justinianus, Justus, Nebridius et Elpidius, pourvus de quatre évêchés de Tarraconaise; témoins surtout les trois fils de Sévérien : Léandre, Fulgence et Isidore, évêques en Bétique. Cette aristocratie espagnole ne favorisait guère la pénétration byzantine.

Sans doute, Léandre avait pris contact dès 584 avec la cour de Byzance, durant ses négociations en faveur d'Herménigild, puis durant son exil en Orient et en Afrique, qui dura vraisemblablement jusqu'à la mort du roi Léovigild en 586.

1. P. L., t. LXXXIV, col. 611-612.
2. *Chronicon*, n. 111, P. L., t. LXXXIII, col. 1053.
3. *De Viris illustribus*, ch. XLIV, P. L., *l. c.*, col. 1105.
4. L. c., ch. XLII, XLIII, XLV.

Donc, pendant deux ans au moins, le frère aîné d'Isidore prit le parti des Byzantins contre les Wisigoths, qui persécutaient son pays et sa famille ; et, de son exil, il encourageait son jeune frère « à ne pas craindre la mort[1] ». Mais, en admettant que le jeune homme ait partagé le parti-pris de Léandre pour les Byzantins, dans cette crise politique, il est bien sûr qu'il se réconcilia comme lui avec Reccarède, le successeur de Léovigild. Il suffit pour s'en convaincre de voir le contraste qu'il établit entre les deux princes dans son « Histoire des rois Goths » : « *Filius ejus Reccaredus, cultu præditus religionis, et paternis moribus longe dissimilis. Namque ille irreligiosus et bello promptissimus, hic fide pius et pace præclarus*[2]. » Et, dans la mesure même de son loyalisme, il devait se défier des ennemis des rois goths.

Mais, veut-on savoir le sentiment de saint Isidore sur la politique religieuse des empereurs de Byzance et sur leur ingérence dans les disputes dogmatiques du VIe siècle ? Il faut lire sa Chronique[3] depuis Zénon jusqu'à Justinien : « *Ab isto* [*Zenone*], *Acephalorum hæresis defenditur... Iste* [*Anastasius*], *Acephalorum errorem vindicans... Justinus Major, Acephalorum amator... Justinianus, Acephalorum hæresin suscipiens.* » C'est avec un soupir de soulagement qu'il arrive à Justin II : « Celui-là détruisit tout ce qui avait été fait jusque-là contre le synode de Chalcédoine, et ordonna au peuple de chanter durant le temps du sacrifice le symbole des 150 Pères. » Il ressort de cette écrasante énumération que le chroniqueur espagnol pense peu de bien des empereurs théologiens. Or, à ce moment, il ne juge guère mieux leurs interventions en Espagne, et note leurs revers avec une satisfaction évidente[4]. Il serait donc bien invraisemblable qu'il les eût donnés comme modèles à la cour de Tolède.

Nous venons de voir, il est vrai, sous sa plume, l'apologie de Justin II, qui fit chanter à la messe le *Credo* de Constantinople, et nous savons que le roi Reccarède suivit son exemple — avec quel enthousiasme de néophyte ! — au IIIe synode de Tolède. « *Ut omnes sacrificii tempore...* JUXTA ORIENTALIUM

1. AREVALO, *Isidoriana*, P. L., c. XVII, P. L., t. LXXXI, col. 109-111.
2. *Historia de regibus Gothorum*, n. 52, P. L., t. LXXXIII, col. 1071.
3. *Chronicon*, n. 112-120, P. L., *l. c.*, col. 1053-1055.
4. O. c., n. 119, 120 ; *Historia de regibus Gothorum*, n. 58, 61, etc... Mgr DUCHESNE fait remarquer que « les Espagnols étaient brouillés avec l'empire grec, et menacés par ses flottes. » *L'Eglise au VIe siècle*, p. 584.

PARTIUM MOREM *unanimiter clare voce... recenseant symbolum.* Nous voilà en face d'un cas manifeste d'influence orientale! Mais remarquons qu'il s'agit d'une innovation purement liturgique, qui avait sa raison d'être au lendemain de la conversion des Wisigoths ; on comprend très bien que Léandre, ayant eu une grosse part d'influence sur la conversion du roi, l'ait inspirée, ou encore Jean de Biclar, qui avait déjà importé, paraît-il, plusieurs nouveautés byzantines.

Le *Credo* fut d'ailleurs introduit en Espagne avec des variantes intentionnelles : d'abord on y inséra le mot *Filioque*, qui fut toujours le scandale de l'orthodoxie orientale[1] ; puis on le chanta avant le *Pater*, tandis qu'en Orient il se chante avant la consécration, avant même le baiser de paix en certaines liturgies. Au reste, il est admis que la liturgie mozarabe, de même que la liturgie gallicane, a bien des points communs avec celles de l'Orient ; cette ressemblance se constate jusque dans la notation musicale des pièces liturgiques[2].

Mais voici une rencontre autrement significative entre les deux législations byzantine et wisigothique. Nous venons de voir que Justin Ier (518-527) partageait, dans la Chronique d'Isidore, la condamnation de ses prédécesseurs. Pourtant il avait écrit une lettre de soumission au pape Hormisdas, et celui-ci l'avait transmise aux évêques de Bétique, avec tout le dossier des affaires d'Orient. C'est ainsi que la lettre impériale a pris place dans la collection *Hispana* des décrétales. Or on y surprend cette phrase : « *Quid enim gratius reperiri potest... quam quos idem* REGNUM *continet, ejusdemque* FIDEI *cultus irradiat, eos non diversa contendere, sed collectis in eodem sensibus instituta venerari?* » C'est une déclaration d'unité qui dépasse l'unité de foi et de coutumes liturgiques, une unité qu'on semble vouloir étendre à toute la vie religieuse de l'Empire. Sans doute l'empereur de tout l'Orient ne peut parler ici de *regnum* au sens national et ethnique qu'il revêtira pour les Espagnols du siècle d'Isidore. Mais enfin, il y avait là une déclaration de principes qui avait dû frapper les évêques de la nouvelle monarchie catholique.

Voici du moins qu'ils la répètent en tête de leur concile de

1. IIIe concile de Tolède, anathème 3. Dans la lettre au duc Claudius attribuée à Isidore de Séville, se lit un plaidoyer en faveur de cette insertion du *Filioque*, signalant les objections des Grecs.
2. WAGNER, *Einführung in d. Gregor. Melodien*, t. II, p. 175.



633, et sans doute sous la dictée du métropolitain de Séville : « *Unus igitur ordo orandi atque psallendi per omnem Hispaniam atque Galliam conservetur..., nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo qui* UNA FIDE *continemur et* REGNO ; *hoc enim et antiqui canones decreverunt, ut unaquæque provincia et psallendi et ministrandi parem consuetudinem teneat*[1]. Évidemment, pour cette unification liturgique, les évêques se réfèrent « aussi aux anciens canons » des conciles ; mais, pour l'étendre de la province ecclésiastique au royaume entier, ils n'ont rien à y prendre. Là leur texte rejoint tout naturellement celui de l'empereur Justin : un royaume, une foi, une loi de prière. Et, comme nous l'avons remarqué précédemment, le principe, une fois admis, mène bien plus loin que l'unité d'observances rituelles. C'est tout le mécanisme de l'Église nationale wisigothique qui s'autorise, en somme, de la déclaration d'un empereur byzantin, mais sans le nommer, comme si l'on avait honte du précédent invoqué.

Y eut-il ici plus qu'une rencontre verbale, une imitation voulue ? Il ne faut pas, croyons-nous, se payer de mots. Seuls les faits doivent répondre du sens donné aux expressions incriminées.

En fait, l'emprunt se borne presque à cette déclaration de principes. L'empereur Justin Ier « avertit par ukase les évêques de tout l'Orient d'avoir à se modeler sur la cité impériale : « *Quoniam omnes nostræ regiones admonendæ sunt ut exemplum imitentur civitatis regiæ, destinanda ubique principalia præcepta duximus*[2] ». Ainsi la conclusion pratique de cette tentative d'unification religieuse arrive à une intervention despotique du pouvoir impérial. C'est ce que l'épiscopat wisigothique refusera toujours d'admettre en principe et de souscrire dans un concile.

Il voit bien qu'il faut faire l'unité des Espagnes, mais il compte y jouer le rôle actif. Et voilà pourquoi, délaissant ici la prose impériale de Justin Ier, il s'inspire des solutions autrement libérales et traditionnelles du pape Hormisdas, concluant à la réunion périodique de conciles d'évêques. Il faut citer ces deux lettres d'Hormisdas, dont l'importance dans la présente discussion d'influences n'échappera à personne. Dans

1. IVe concile de Tolède, canon 2 ; P. L., t. LXXXIV, col. 366.
2. L. c., P. L., t. LXXXIV, col. 816.

une première décrétale « *ad episcopos per Hispaniam constitutos* », le Pape rappelle les prescriptions canoniques sur la réunion de deux conciles diocésains chaque année : « *bis in anno per parochias singulas concilia haberi debere docuerunt*[1]. » Puis, dans une lettre postérieure[2], il recommande à son légat, Salluste de Séville, de « réunir tous ses frères » (de la province, ou plutôt de l'Espagne entière), « *quoties universum poscit religionis causa concilium* », comme le faisait l'évêque d'Arles, légat du Saint-Siège, pour la Gaule, comme le faisait surtout pour l'Afrique le primat de Carthage. Voilà la source immédiate des grandes décisions de Tolède, dont nous cherchions l'origine : « *Si fidei causa est, ...generalis totius Hispaniæ synodus convocetur.* »

Le principe invoqué n'est point pris aux empereurs byzantins, mais à deux lettres du pape romain ; le modèle suivi n'est pas celui des évêques asservis de l'Empire d'Orient, mais bien celui des évêques des Gaules et d'Afrique. Encore une fois, les évêques d'Espagne ont pu prendre à Byzance quelques formules de loyalisme et d'adulation envers leur souverain. De là à prétendre q'uils aient révolutionné l'organisation ecclésiastique de leur pays sur le patron de celle du Bas-Empire, il y a un abîme, qu'on ne pourra combler en y jetant de simples petits faits, comme le titre de « Jérusalem » donné à la cathédrale de Séville, et encore à celle de Mérida.

Toutefois, pour que l'on ne croie pas que nous nous obstinons « à ne pas donner à Byzance et à la Syrie la part qui leur revient dans les idées de centralisation et de confusion de l'Église et de l'État », nous admettrons bien que saint Isidore, si juste censeur des empereurs de Constantinople, ait pu, malgré tout, subir l'influence de leur manière de faire, mais par une espèce de choc en retour. Voici comment : le système de l'empereur « évêque du dehors » avait été inauguré par Constantin, dès avant le concile de Nicée en 325. L'exemple avait porté ses fruits non seulement dans l'Orient chrétien, qui avait pris l'habitude de mobiliser son épiscopat aux ordres de la cour impériale, mais encore dans les jeunes monarchies barbares, qui encerclaient Byzance et héritèrent tour à tour de plusieurs de ses provinces et de ses diocèses. Leurs chefs, pour peu qu'ils se fixassent quelque part, ne dédaignèrent pas de rentrer dans cette partie de l'héritage impérial.

1. L. c., col. 822.
2. L. c., col. 828.

Aussi voyons-nous que les rois Ostrogoths, comme les Wisigoths et les Suèves, voulurent faire la loi aux Églises. Vue sous ce jour, l'organisation de la métropole d'Arles par saint Césaire donnait un premier exemple de concordat intime, par consentement tacite, entre l'Église et l'État, de collaboration étroite des évêques et des grands dans les assemblées conciliaires. Saint Isidore, à ce compte, n'avait pas à regarder jusqu'à Byzance pour trouver des précédents et des excuses. Il avait constaté, d'ailleurs, que les meilleurs parmi les rois wisigoths avaient laissé « une grande liberté à leurs évêques pour régler toute la discipline ecclésiastique[1] ».

Un second exemple le montrait mieux encore : c'est le régime mérovingien du VIe siècle. « Comme en Orient, dit Mgr Duchesne[2], les évêques francs marchaient avec leurs souverains la main dans la main... L'entente toutefois n'allait pas aussi loin qu'en Orient : les rois francs ne se mêlaient ni du dogme, ni de la législation ecclésiastique... On n'a d'eux aucun document analogue à certains édits et à certaines novelles de Justinien. Ne légiférant pas eux-mêmes, ils laissaient volontiers leurs évêques... s'assembler en conciles nationaux, que le roi convoquait ou autorisait, mais qu'il s'abstenait de diriger. »

Voilà encore un cas d'influence byzantine, si l'on veut, mais bien inconsciente et bien diminuée. Or, nous disons qu'il n'en fut pas autrement pour l'Église wisigothique. Pas plus que nos évêques, les Pères de Tolède n'étaient tentés d'imiter Byzance, ni « de reporter sur le pauvre et lointain empire d'Orient le peu de sympathies qu'avait pu laisser celui d'Occident[3] ».

Si la compénétration des deux domaines fut plus profonde en Espagne qu'en Gaule, c'est surtout parce que la civilisation y était plus avancée, et à mi-chemin de celle de Constantinople. Des rois lettrés, comme Sisebut et Sisenand, étaient plus à même que Clovis et même que Clotaire II de diriger un concile ; et inversement des évêques de la valeur de Léandre et d'Isidore ne se sentaient pas incapables de dire leur mot dans la marche du gouvernement. Mais ni les uns, ni les autres, n'étaient byzantins, de goûts, ni d'allures.

1. *Historia de regibus Gothorum*, P. L., t. LXXXIII, col, 1069.
2. L. Duchesne. *L'Eglise au VIe siècle*, p. 528.
3. L. c., p. 528.

Et puis, pour en finir avec cette accusation de byzantinisme, remarquons qu'en ces questions d'influences étrangères, les domaines se confondent, et ce qui est vrai dans le monde religieux risque de se vérifier aussi sur le terrain profane.

Élargissant donc la question à tout ce qui constitue la civilisation de cette époque, on peut constater que l'influence orientale, ou même proprement byzantine, en matière d'art, s'est exercée sur l'Espagne du VIIe siècle exactement de la même façon. Alors qu'on ne perçoit d'action directe de Byzance, aux environs de 600, que sur les rivages occidentaux de la péninsule, aux îles Baléares, à Carthagène, à Elché[1], etc., on assiste, cinquante ans plus tard, à une pénétration beaucoup plus profonde. C'est aussi à cette époque, donc après la mort de saint Isidore, que l'influence orientale se fera sentir sur la liturgie et la législation.

D'un autre côté, on suit à la trace, à travers leurs migrations méditerranéennes, les écoles d'art wisigothiques transportant et imitant leurs modèles orientaux, mais avec une indépendance et une maîtrise de plus en plus marquées ; si bien qu'on est assez gêné de dire si la couronne de Réceswinthe du trésor de Guarrazar est un ouvrage oriental ou barbare, Orientale et même persane dans son idée première et ses principes essentiels, elle a passé par tant de civilisations et d'ateliers divers, qu'elle n'est plus guère reconnaissable. En tous cas, on ne peut dire que ce soit de l'art byzantin, puisqu'à ce moment l'influence orientale sur Byzance donne naissance à un art tout différent[2]. N'en est-il pas de même du régime ecclésiastique ?

Ainsi camouflé sous un masque barbare, le système byzantin a pu être admis comme pis-aller par l'évêque de Séville, tout au plus comme une exception passagère en faveur de rois convertis et auxquels il faisait confiance : « Sisebut, roi très chrétien », Swinthila, dont il fait également l'éloge dans son « Histoire des Goths », enfin, son rival Sisenand, dont il chante les louanges en son IVe concile de Tolède : « *cujus tanta erga Deum devotio exstat, ut non solum in rebus humanis sed etiam in causis divinis sollicitus maneat* ». Sous la garantie de cette sollicitude, il a pu croire qu'on pou-

1. Cf. P. PARIS, *Promenades archéologiques en Espagne*. Paris, 1910, et *Buste espagnol gréco-asiatique trouvé à Elché*, Paris, 1898.

2. Sur cette idée, consulter la prochaine thèse de doctorat de M. Terrasse, président de la section d'archéologie de l'Ecole des Hautes-Etudes marocaines de Rabat

vait leur confier, comme à Byzance, un droit de regard sur les affaires de l'Église d'Espagne. Mais la preuve reste à faire de l'influence proprement byzantine sur l'ensemble de la législation canonique de saint Isidore[1].

La marque arlésienne, au contraire, va se montrer à nous dans tout le détail de la législation liturgique, cléricale et monastique du IV[e] concile de Tolède qu'il nous reste à étudier. Mais, avant de quitter cette question des conciles nationaux, il nous faut examiner de plus près un document qui est comme une annexe du grand concile isidorien.

APPENDICE

L'*ordo concilii* : recensions, antiquité, manuscrits.

Un texte qui se rattache intimement au IV[e] concile de Tolède, et qui se réclame particulièrement de saint Isidore, c'est l'*Ordo de celebrando concilio*. Il se réfère au 4[e] canon du concile isidorien, eque fait suite au décret sur la nécessité des conciles « *totius Hispaniæ* » en cas d'affaires générales, et sur la périodicité des synodes provinciaux, et débute ainsi : *Can. IV. Hora itaque prima diei...*

Avant toute recherche de paternité, une constatation s'impose. Nous nous trouvons en face d'un texte qui eut une fortune immense, en deçà et au delà des monts. Et de ce fait, comme tous les textes usuels, il ne nous est parvenu que dans des versions « vulgates » et divergentes entre elles, suivant qu'elles furent usitées en Espagne ou dans les pays francs.

La première famille de textes se reconnaît à la mention de la présence du roi wisigoth au concile, et correspond à la préface même du concile de 633 : *Hic quippe* [*rex*]... *cum magnificentissimis viris ingressus*[2]... Ce geste, qui était devenu rituel en Espagne, ne devait pas être exporté avec l'*Hispana* au delà des Pyrénées. Aussi les manuscrits gallicans de cette collection ont-ils supprimé tout ce passage. D'autres manuscrits français postérieurs ont même arrêté l'*ordo concilii* avant l'intro-

1. Nous parlons d'influence proprement byzantine, et non simplement orientale, car les évêques de Syrie et d'Égypte, s'ils avaient des synodes de leurs patriarcats d'Antioche et d'Alexandrie, étaient plutôt opposés à l'intrusion des empereurs de Constantinople dans leurs discussions religieuses.

2. *L'exhortatio ad Principem*, tirée du ms. d'Alvelda, par G. Loaisa est évidemment une addition à l'*Hispana* très postérieure à saint Isidore. Cf. Mansi, t. I, p. 15.

duction des laïcs au dernier jour, et ils terminent court en ces termes : « *Per totos illos tres dies, ut nihil aliud sit.* »

Mais on verra plus loin que, sauf ces omissions systématiques, les manuscrits gallicans, même ceux qui ont été utilisés par le Pseudo-Isidore vers 850, représentent un état de l'*Hispana* plus ancien que les plus vieux manuscrits espagnols conservés. On comprend dès lors comment le *codex Rachionis* de Strasbourg[1], celui de Vienne des Ballerini, et même le texte des Fausses Décrétales, édité avec si peu de soins par Merlin, par Surius, enfin par Hinschius, présentent malgré tout, pour la fin du formulaire, une leçon plus simple, plus rapprochée de l'original, et exempte encore de ces pièces de rechange, de style mozarabe évidemment, que donnent les plus anciens codices de l'Escurial dans l'édition de Garcias Loaisa.

Ce sont donc, en réalité, deux versions divergentes du même *ordo*, et quand les collecteurs postérieurs des conciles, « qui ne cessaient de viser aux augmentations » et aux variantes, depuis Labbe et d'Aguirre, jusqu'à Coleti et Mansi[2], introduisirent les variantes du Pseudo-Isidore sur le texte développé de l'*Hispana*, ils firent assurément œuvre de confusion.

Cependant, malgré l'avis de D. Quentin, je croirais qu'ici encore Hardouin a pris un parti moins répréhensible, en donnant le texte du Pseudo-Isidore fourré des parties propres à l'*Hispana*[3]. Comme on l'a dit, ce texte du faussaire du IXe siècle est allégé de toute la finale, et, de ce fait, se dénonce comme antérieur aux textes espagnols. C'est donc dans l'édition de Hardouin, et mieux encore, dans celle d'Hinschius, corrigée par D. Pitra[4], qu'on retrouvera le formulaire le plus ancien de notre *ordo* espagnol.

Suivons donc le texte de Rachion donné en notre Appendice VI. La rubrique préliminaire nous donne confiance : tout ce qui est transcrit sous les nos III et V est une exacte reproduction du canon 4 du concile de Tolède : c'est donc bien l'œuvre de l'évêque de Séville.

Est-ce à dire que, tel quel, il remonte au IVe concile de Tolède ? Non, il faut l'alléger de plusieurs interpolations postérieures :

1. Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 87 et suiv.
2. D. Quentin, *Mansi et les grandes collections conciliaires*, p. 11-111.
3. « Il eût mieux valu donner le texte de l'*Hispana* avec les variantes du Pseudo-Isidore », l. c., p. 110, note 1.
4. Pitra, l. c.



1° Pour plusieurs références, l'addition est évidente, et d'abord pour la référence au XI[e] concile. Elle a fort bien pu être intercalée par la suite, et ne prouve pas du tout que l'*ordo* soit étranger à saint Isidore, comme le veût Mansi[1]. Quant à la lecture du canon 3 du IV[e] concile de Tolède, qui est prescrite dans tous les manuscrits subsistants de cet *ordo*, et qui, évidemment, s'opposerait aussi à l'attribution au concile de 633, il faut remarquer que deux anciens manuscrits, dont le *codex Rachionis* de Strasbourg, brûlé en 1870, mais décrit dans des notes inédites de D. Pitra publiées dans notre notre appendice VI, portaient les mots : « *E concilio toletano III aera XVIII*[2]. » Or, le seul fait d'une citation de ce canon sur la périodicité des conciles, devenu insignifiant après la rédaction plus développée de 633, semble prouver que le texte primitif de notre *ordo*, en ce passage, est antérieur à 633.

2° Pour le passage relatif à l'arrivée du roi, au premier et au quatrième jour, nous ne saurions être aussi affirmatifs, d'autant que le morceau « sort des mains des derniers collecteurs conciliaires avec une physionomie très indécise », sans indication des sources. Évidemment, l'usage d'introduire le roi tendait à s'établir dès 633 ; mais le formulaire royal fut-il rédigé dès cette seconde assemblée nationale tolétaine, et fut-il inséré par saint Isidore ? Bien hardi qui pourrait le soutenir avec les seules preuves externes[3].

3° Quant aux formules de prières proprement dites de cet *ordo*, il est évident d'abord qu'elles ont été rédigées en Espagne, non seulement dans leur teneur primitive, mais même avec leurs interpolations successives. Et, pour ce premier point, pas n'est besoin de recourir à l'examen des pièces. Car ces formulaires étaient absolument indispensables dans les églises qui suivaient le cérémonial publié à Tolède ; de plus, ils avaient été transcrits, depuis longtemps déjà, dans des manuscrits de l'*Hispana*, exportés très anciennement. On ne parle pas de deux manuscrits conservés actuellement en Espagne, qui ne remontent pas au delà de la fin du x[e] siècle[4],

1. « *Hinc arguas non esse auctorem huiusce ordinis Isidorum Hispalensem.* »
2. Les références sont données dans le même ordre reproduit par le ms. de Paris de Mansi-Hardouin, donc un manuscrit ancien aussi de l'*Hispana* conservé au collège de Clermont : « *e concilio toletano III œra XVIII, item e concilio toletano IV œra III ; item ex capitulis orientalibus* (sic) *Patrum*...
3. Plus tard, vers 950, on y inséra aussi des extraits du *De officiis* d'Isidore, copiés du Pseudo-Alcuin, Cf. Andrieu, *R. Sciences relig.*, 1925, p. 646.
4. Mansi a publié cet *ordo* d'après les deux plus anciens mss. d'Espagne, l'*Aveldensis* et l'*Æmilianensis*, au tome I, p. 10, de ses Conciles, où l'on verra un formulaire très développé. Gonzalez l'a supprimé de son édition. P. L., t. LXXXIV.

mais de recueils dans le genre du *Codex Rachionis*, venu d'Espagne bien avant 787. Voici comment le cardinal Pitra le décrit dans ses notes prises en présence du vénérable codex : « Le livre s'ouvre en décrivant le cérémonial observé dans les assemblées des évêques d'Espagne, tel qu'il fut réglé au IVe concile de Tolède, présidé par saint Isidore. On lit de plus les prières récitées à chaque ouverture des séances par le président, seul debout devant les évêques et les prêtres prosternés. La première et la plus imposante est l'*Adsumus*, conservée dans le Pontifical romain[1] ».

Le *codex Rachionis* de 787 contient ensuite d'autres formules de prières : ce qui montre que la collection espagnole des conciles servait vraiment de texte liturgique dans la célébration de ces assemblées solennelles. Cependant les oraisons de rechange marquées pour les deuxième et troisième jours, — qui, dans les manuscrits postérieurs de Baluze, se trouvent désormais insérées dans le texte, — sont encore en appendice, dans le manuscrit carolingien de Strasbourg comme dans les manuscrits perdus de Surius et de Justel, ainsi que dans les manuscrits consultés par Hinschius ; ce qui prouverait que l'*ordo* n'avait pas été mis encore dans un ordre pratique.

4° Quant au fond primitif des dispositions et des formules, il est contemporain du IVe concile : la présence prévue d'un seul métropolitain en fait un commentaire strict du canon 4e, qui réglait, lui aussi, le cérémonial du synode provincial ; au contraire, les manuscrits destinés aux conciles nationaux feront leur place à trois, puis à cinq métropolitains. Au lieu de ce *rimado* perpétuel qui choque dans le formulaire de l'entrée du roi, la teneur même est ancienne ; étrangères au rite romain, les oraisons sont du style mozarabe le plus authentique, par ex. *Jesu Domine* et de même les bénédictions épiscopales très denses. Bien qu'on ne les trouve pas mentionnées dans les tables des formules liturgiques mozarabes[2], toutes ces prières pourraient être l'œuvre d'Isidore de Séville ; l'attribution reste, malgré tout, assez en l'air.

En terminant, voici, d'après Maassen, les témoins manuscrits qui nous restent de l'*Ordo concilii :*

1° Les manuscrits espagnols de San-Millan et d'Alvelda,

1. Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 89.
2. Dom Férotin, *Liber Ordinum*, p. 581-810.

qui présentent l'*Hispana* interpolée, et l'*Ordo* avec l'arrivée du roi ;

2° Les manuscrits français de la même *Hispana*, qui n'ont pas la mention du roi wisigoth, mais bien celle des laïcs introduisant leurs procès au troisième jour du concile ; sur l'un d'eux a été copié l'*ordo concilii* du manuscrit carolingien de Frisingen BH 1, aujourd'hui aux Archives de Munich, ainsi que celui de la *Concordia* de Cresconius de Paris lat. 4280 A.

3° Une dernière catégorie, évidemment plus récente, supprime l'intervention des plaideurs laïcs. Ce sont les deux *codices* de la Dionysienne de Bobbio et la Concorde de Cresconius de Munich 6288 (ancien Frisingen 88) du XIe et du XIIe siècle.

Évidemment, tous les Pontificaux d'époque postérieure, n'ont pas admis l'*Ordo* espagnol *de concilio celebrando;* tandis que les plus riches mettaient cet *ordo* à la suite de l'*ordo* romain d'autres se contentaient de ce dernier, dans lequel ils inséraient la lecture des canons de Tolède. Tel ce vieux Pontifical de Rouen, qui cite, au milieu de formules romaines, la prière mozarabe : *Adsumus, Domine, sancte Spiritus*, puis, après un canon de Nicée, dans une version inconnue, il cite, tout comme la pure *Hispana*, le concile de Chalcédoine, d'après la version isidorienne, et le IVe (lisez : le IIIe) de Tolède, hera XVIII, sans passer au IVe concile ; ce qui ne l'empêche pas, en terminant, de citer le XIe de Tolède, puis très librement le canon 11 du VIIIe, appelé par erreur VIIe concile[1]. Évidemment la législation espagnole était devenue le lieu commun de la discipline synodale ; on la citait avec prédilection, mais sans respect pour le texte authentique.

B. — Les Réformes liturgiques

Importance de ces réformes; leur relation à saint Isidore. — Leur raison d'être et leur tendance nationaliste. — Éléments divers de cette réforme : cycle liturgique, forme et formulaires de prières. — L'*Ordo* wisigothique.

Malgré notre souci de brièveté, nous devons nous étendre un peu sur les réformes liturgiques du IVe concile de Tolède ; d'abord parce que cette orientation lui vint sûrement de

1. Rozière, *Recueil général de formules*, II, p. 649-656.

son président, saint Isidore de Séville, qui s'était montré — dans son *De officiis ecclesiasticis* — si conservateur des habitudes liturgiques de l'antiquité, et si désireux, au fond, de l'uniformité rituelle en sa patrie[1]. Il faut encore étudier ces canons rituels de 633, pour conserver sa vraie physionomie à ce concile réformateur, qui consacra à la liturgie ses soins les plus pressants et la meilleure part de son activité. En effet, dès le début, il énonce « le vœu de tous, de traiter de ce qui concerne soit les divins sacrements, qui se célèbrent dans les églises d'Espagne, d'une façon divergente et illicite, soit les abus qui se sont glissés dans les mœurs[2] ».

De fait, immédiatement après la profession de foi, le synode énonce le principe de l'unité liturgique pour toutes les Églises d'Espagne, et, à bien considérer, c'est le premier quart des décrets édictés, qui est en dépendance de cette déclaration initiale. Oui, le canon 3e, sur la tenue des conciles provinciaux et nationaux, a beau dépasser de beaucoup la portée d'une ordonnance liturgique ; il est pourtant donné comme une première application de ce principe d'uniformité, et il se poursuit par un *Ordo concilii* sur lequel nous avons insisté plus haut. Ensuite vient toute la série des décrets 4 à 17 inclus, qui réforment les usages liturgiques. Enfin il ne faut pas omettre certaines prescriptions sur la réordination des évêques, des prêtres et des diacres (can. 28), sur la place des prêtres et des diacres au chœur (can. 39), sur l'*orarium* des diacres (can. 40), sur la tonsure des clercs (can. 41), qui sont placés à leur rang, en tête des prescriptions concernant chaque ordre de la hiérarchie.

Mais cette disposition même nous reporte au *De officiis ecclesiasticis* de saint Isidore, divisé, lui aussi, en deux livres : le premier « *de origine officiorum* » consacré à décrire l'origine des différentes pièces de la messe et de l'office canonial, puis des diverses fêtes de l'année ; le second, « *de origine minis-*

1. L'avant-dernier chapitre du premier livre est sans doute intitulé : *De vario usu ecclesiarum*, et il laisse une assez grande latitude aux églises (P. L., t. LXXXIII, col. 776). Mais ce principe de l'autonomie rituelle laissée aux diverses provinces de la chrétienté n'est qu'une longue citation de saint Augustin (ép. LIV. *ad Januarium*). Si l'on veut connaître la vraie pensée de l'évêque de Séville, il faut lire jusqu'au bout sa dernière phrase : « *Quod enim neque contra fidem, neque contra mores bonos habetur, indifferenter sequendum est, et propter eorum inter quos vivitur societatem servandum est* », NE PER DIVERSITATEM OBSERVATIONUM SCHISMATA GENERENTUR. Ce dernier considérant est une addition personnelle d'Isidore.

2. « *Juxta ejus* [*regis*] *nostrumque votum, tractare quæ* competunt, sive in sacramentis divinis, quæ diverso atque illicito modo in Hispaniarum ecclesiis celebrantur *seu quæ in moribus prave usurpata noscuntur.* » P. L., t. LXXXIV, col. 364.

trorum », employé à rappeler l'institution des différents degrés de la hiérarchie cléricale :

Concil. Toletan. IV	De ecclesiast. officiis, l. I
C. 5 : *De annuntiatione Paschæ ante Epiphaniam...*	C. 27 : *De Epiphania.* *Epistolæ... quibus initium Quadragesimæ et dies Paschæ denuntiatur.*
C. 6 : *De trina et simpla in baptismo mersione.*	C. 28 : *Hoc autem die symbolum competentibus traditur...*
C. 7 : *De celebrando officio in feria sexta Paschæ.*	C. 30 : *Parasceves, id est sexta Sabbati, ideo in solemnitate habetur..*
C. 8 : *De benedicendo cereo in pervigiliis Paschæ.*	C. 31 : *De sabbato Paschæ* (mais rien du cierge pascal).
C. 10 : *De dominica oratione.*	....
C. 11 : *De non cantando in Quadragesima* Alleluia [*nec in kalendis Januariis*]	C. 13 : *De laudibus. Laudes hoc est* Alleluia *canere...* *Præter dies... Quadragesima omni tempore cantatur...* cf. c. 41 : *de jejunio kal. Januar.*
C. 12 : *Quod laudes non mox post Apostolum, sed post Evangelium sint dicendæ.*	*Quod vero post consummatam psalmorum, sive lectionum prædicationem* Alleluia *in fine cantatur...*
C. 13 : *De hymnorum cantu non renuendo... humano studio doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt hymnos in laudem Dei compositos.*	C. 6 : *De hymnis... Sunt autem divini hymni, sunt et ingenio humano compositi. Hilarius autem...* ; *post quem Ambrosius... In laudem Dei dicuntur...*
....	
C. 14 : *De hymno trium puerorum.*	
....	
C. 15 : *Ut in fine psalmorum :* Gloria et honor Deo...	
C. 16 : *De discretione* Gloriæ *in fine responsoriorum...*	C. 9 : *De responsoriis* (rien du *Gloria*).
C. 17 : *De Apocalypsis libro... missarum tempore prædicare.*	C. 10 : *De lectionibus... Apocalypsis Johannis qui omnes libros et tempore concludit et ordine.*
....	
C. 18 : *Quod post benedictionem... communicare debeant sacerdotes.*	

Que certaines prescriptions du concile de 633 n'aient pas été prévues dans un livre terminé vers 620, c'est d'autant plus compréhensible que le *De Officiis* répond surtout à une curiosité archéologique de saint Fulgence, et que saint Isidore l'a composé, pour ainsi dire, à coups de ciseaux. Mais lorsque les mêmes questions liturgiques ont été reprises au concile de Tolède, c'est la rédaction du *De officiis* qui a été librement reproduite, comme Arevalo l'a déjà remarqué à propos des

hymnes[1]. Quand les Pères du concile ne trouvaient rien sur une question nouvelle, par exemple celle du *Gloria et honor Patri*, ils se sont livrés à des recherches érudites tout à fait analogues à celles d'Isidore lui-même.

Ce parallélisme est encore bien plus frappant entre le second livre du *De officiis : De origine ministrorum* et les canons de Tolède sur les mêmes matières ; ainsi pour la tonsure :

C. 41. *Omnes clerici vel lectores... detonso superius capite inferius solam coronam relinquunt...*	C. 4. *Quod vero, detonso superius capite, inferius circuli corona relinquitur.... Est in clericis, tonsura signum quoddam...*

Ce concile de 633 nous donne donc le dernier écho de la pensée organisatrice de l'évêque de Séville en matière liturgique.

Il faut signaler surtout, au point de vue pratique, le canon 26, qui demande que « les prêtres ordonnés pour une paroisse, reçoivent de leur évêque le *libellus officialis*, pour qu'ils arrivent à leur église bien instruits, « *ne per ignorantiam, etiam ipsis divinis sacramentis offendant.* Quand ils se rendront aux litanies (mensuelles) et au concile (annuel), ils devront rendre compte à leur évêque de la façon dont ils célèbrent l'office qu'ils ont reçu et de la manière dont ils baptisent[2] ». Nous reviendrons sur les détails de ce contrôle ; mais il fallait mettre en relief dès maintenant un décret, qui montre la portée pratique de la législation liturgique de saint Isidore à Tolède, et donc l'importance réelle de l'étude que nous entreprenons.

A cause précisément du caractère général et pratique de cette législation, qui consiste dans une série de réformes de détail, plutôt que dans une refonte systématique, qui vise à la fixation d'une liturgie déjà constituée plutôt qu'à des améliorations ou des additions, le concile réformateur ne fait que de simples allusions à des détails infimes et bien connus du clergé espagnol, mais devenus pour nous plus ou moins mystérieux. Il ne décrit aucune cérémonie nouvelle, il n'édicte aucun formulaire — sauf pour la tenue des conciles. De là l'obligation où nous sommes de donner des indications, aussi brèves que possible, sur chacun des points visés par ses

1. P. L., t. LXXXIII, col. 743, n. 1.
2. « *Quando presbyteres in parochias ordinantur, libellum officiale a sacerdote suo accipiant, ut ad ecclesias sibi deputatas instructi succedant, ne per ignorantiam etiam ipsis divinis sacramentis offendant ; ita ut quando ad litanias vel ad concilium venerint, rationem episcopo suo reddant qualiter susceptum officium celebrant, vel baptizant.* »



décrets. Nous verrons, de la sorte, que le grand évêque de Séville, au soir de sa carrière, a, sinon réformé, du moins révisé et fixé pour l'avenir cette magnifique liturgie wisigothique[1], si bien qu'on peut dire avec dom Baümer qu' « Isidore de Séville développa cette liturgie existante et lui donna sa forme définitive[2] ».

*
* *

La déclaration de principe qui ouvre la partie liturgique du IVe concile de Tolède est un décret d'unification : « Qu'il n'y ait désormais aucune diversité ni dissonance pour les sacrements de l'Église entre tous les évêques réunis dans la même foi. » Et la raison qu'on en donne est celle-là même que saint Isidore notait jadis en son *De officiis :*

IV Concil. Toletan. c. 2	De officiis eccl. l. I, c. 44 :
...ne quælibet nostra diversitas apud ignotos seu carnales schismatis errorem videatur ostendere.	*...ne per diversitatem observationum schismata generentur.*

On ne parle plus d'hérésie, mais de schisme ou même simplement d'apparence de schisme, aux yeux des gens mal intentionnés. Les Wisigoths sont convertis avec le roi Reccarède, depuis cinquante ans bientôt ; et, si quelques-uns d'entre eux épient les divergences qui subsistent entre catholiques[3], ils ne font plus, officiellement, bande à part. Les évêques ariens, qui ont abjuré en 589, ont été reçus à la communion catholique, et, chose curieuse, ont conservé, leur vie durant, leur juridiction à côté de l'évêque catholique romain du même diocèse. On ne saurait être plus libéral. Il est donc à croire qu'on a dû leur faire bien des concessions de détail, à plus forte raison dans le domaine de leur liturgie gothique[4]. De là des divergences qui s'étaient maintenues durant le demi-siècle de paix qui suivit, par exemple pour la triple immersion dans le baptême, comme nous le verrons au canon 6e. Voilà

1. Ce n'est qu'en 675 que le douzième concile de Tolède sentira de nouveau le besoin d'inculquer l'obligation pour les évêques de maintenir l'unité liturgique, contre les puissants monastères qui s'étaient fondés au VIIe siècle.
2. Baümer, *Histoire du Bréviaire*, édit. franc., t. I, p. 349.
3. Le canon ajoute, en effet, cette incise : « *Ne multis existat in scandalum varietas ecclesiarum* »; seuls, des nouveaux convertis, sans attache traditionnelle à leurs rites, pouvaient se scandaliser de semblables divergences.
4. C'est du moins l'avis motivé de dom Baümer, *Histoire du Bréviaire*, t. I, p. 348.

bien un cas, dit-on en 633, où subsiste « une apparence de schisme, voire un semblant de division dans la foi entre évêques[1] ». Quelques-uns n'hésitent pas à rebaptiser les néophytes de l'évêque voisin, tout comme aux plus beaux temps des querelles ariennes. Il faudra évidemment, sur ce point important, trouver un *modus vivendi*. Mais, sauf peut-être deux autres détails : l'usage des hymnes non scripturaires et celui du *Gloria et honor Patri*, il est bien sûr que l'opposition arienne est désormais inexistante : « *Omnes sacerdotes catholicæ fidei unitate complectimur.* »

Nous avons la même foi, nous devons avoir la même loi liturgique : voilà la raison invoquée par le concile de 633 pour resserrer l'unité rituelle. Il en est une autre non moins agissante, qu'on essaie d'escamoter à la fin du même canon : « *Qui una fide continemur,* ET REGNO : *hoc enim et antiqui canones decreverunt, ut unaquæque provincia, et psallendi, et ministrandi parem consuetudinem teneat.* Il y aurait beaucoup à dire sur ces autres considérants : l'unité de royaume qui est un fait, et l'unité provinciale favorisée par les anciens conciles. Certains conciles de Carthage — celui, par exemple, que l'*Hispana* appelle le IIIe, en ses 1er et 41e décrets — avaient bien établi une certaine unité liturgique sur la base de la province ; mais c'était une union très lâche, pour des choses importantes comme la date de Pâques. Les synodes arlésiens, auxquels se réfère si souvent saint Isidore, n'avaient rien tenté de pareil à ce qu'on essaie en 633. Seuls les conciles gaulois de Vannes (465) et d'Epaone (517) avaient prescrit l'adoption des offices de l'église métropolitaine ; mais ils étaient sans doute restés inconnus en Espagne, puisque l'*Hispana* ne les contient pas.

Les vrais précédents invoqués ici pour cette « concorde des offices », ne peuvent être que le concile de Gérone de 517 et le premier concile de Braga de 563[2]. Et l'on remarquera que l'union rituelle n'y était tentée que sur le domaine de la province ecclésiastique : la Tarraconaise en 517, réunie sous l'hégémonie des Wisigoths, et en 563, la Galice, qui formait le royaume des Suèves. Dans les deux cas, c'était l'unité poli-

1. « *De baptismi autem sacramento, propter quod in Hispaniis quidam sacerdotes trinam, quidam singulam mersionem faciunt, a nonnullis schisma esse conspicitur et unitas fidei scindi videtur.* » can. 6.

2. Les deux conciles en question sont précisément rapprochés du IVe de Tolède sous cette rubrique au livre IV, titre XIII des *Excerpta canonum*, P. L., t. LXXXIV, col. 67.

tique qui hâtait le travail d'unification liturgique. Or, voilà justement que, par le fait de la conquête du royaume suève en 588, et l'expulsion des Byzantins en 624, la royauté wisigothique s'était étendue, en l'espace d'un demi-siècle, à toute l'Espagne augmentée d'une province gauloise, la Septimanie, qu'on appelait orgueilleusement la Gaule. Il faudra donc « qu'un seul *ordo* de prière et de psalmodie soit pour nous observé par toute l'Espagne et la Gaule[1] ».

C'est ici, quoi qu'en dise dom Bäumer[2], une innovation remarquable, et on serait bien empêché de citer une tentative aussi vaste au ve et même au vi^e^ siècle ; celle de saint Grégoire en Italie et en Angleterre est elle-même bien plus réservée et plus libérale[3]. Si l'on veut trouver l'origine de la devise : « *Qui una fide continemur et regno,* » il faut, nous l'avons dit[4], se reporter à la réponse de l'empereur Justin au pape Hormisdas : « *Quos idem regnum continet, ejusdemque fidei cultus irradiat, eos non diversa contendere...* » Mais, en 519, à Constantinople, il s'agissait de points de doctrine, et non d'observances cérémonielles, comme en 633 à Tolède.

Ce qui montre bien la hardiesse de la prescription, c'est que, malgré l'appui du pouvoir civil et la paix religieuse, qui régnait depuis cinquante ans en Espagne, les dissidences liturgiques ne s'étaient pas aplanies sensiblement. Seuls, les abus d'origine soi-disant priscillianiste, semblent avoir disparu à la suite de la campagne entreprise par les deux conciles de Braga (563 et 572). Mais, du coup, une centralisation liturgique s'était opérée en Galice par ces mêmes conciles, sur la base de la décrétale du pape Vigile à Profuturus d'une part, et d'autre part de certaines traditions orientales introduites par Martin de Braga. Cela semble avoir causé quelque souci aux Pères de Tolède. En somme, ils ne firent aucune concession à ce rit qui se réclamait de Rome[5]. Quant aux autres observances, en particulier celle de Séville, elles paraissent s'être effacées

1. IVe concile de Tolède, can. 2, P. L., t. LXXXIV, col. 365 : « *Unus igitur ordo orandi atque psallendi a nobis per omnem Hispaniam et Galliam conservetur.* »

2. « On constate, dit dom Baumer, par toutes les décisions conciliaires des ve et vi^e^ siècles, les efforts tentés pour introduire avant tout l'unité dans la liturgie, de façon à faire régner la même pratique dans chaque province *ou dans chaque pays* (?), et pour, en second lieu, se modeler sur l'Orient ou sur les usages de Rome. » O. c. p. 225.

3. Voir plus loin sa décrétale sur le baptême, p. 155.

4. Cf. ch. précédent, p. 129.

5. Fortescue croit pouvoir dire que le concile de 633 « prescrivit l'uniformité liturgique du pur rite espagnol et la suppression des éléments romains ». *La messe,* p. 138.

devant celle de Tolède, la puissante capitale ; les « églises gallicanes » elles-mêmes durent se plier aux usages nettement espagnols de la bénédiction du cierge pascal (can. 9).

Sur quels éléments rituels portait cette révision de 633 ? Voilà ce qu'il est indispensable de déterminer dès l'abord. Comme en tout rit spécial, on peut distinguer dans la liturgie wisigothique :

1° L'ordre général du service ;

2° Certaines formes traditionnelles de prière ;

3° Le cycle des fêtes ;

4° Le formulaire spécial à chacune[1].

Or, 1° nous ne pouvons parler alors d'ordre général du service que pour la messe, et nous le verrons assez bien défini dans les décrets du concile. Pour l'office, au contraire, le nombre des psaumes et l'usage même des hymnes et des oraisons semble encore facultatif.

2° Pourtant, certaines formes de prière de l'office canonial sont déjà traditionnelles, ou du moins vont le devenir, par le fait que le concile national va rendre officielle telle ou telle formule du *Gloria Patri*, etc... Pour la messe, s'il ne spécifie rien de semblable, c'est que la chose est déjà admise : le concile de Braga de 572 avait imposé le *Dominus sit semper vobiscum*, et depuis le IIIe siècle sans doute, la forme de la prière litanique était restée la même : *In mente habeamus*[2]...

3° Pour le cycle des fêtes, qui doit être déjà assez complet, l'autorité suprême n'ose rien déterminer, sauf pour la partie la plus vénérable de l'année chrétienne, à savoir la Semaine Sainte.

Encore faut-il prendre *cum grano salis* les anathèmes dont le grand concile charge volontiers les violateurs de ses ordonnances liturgiques. Braulion, évêque de Saragosse, qui avait signé lui-même ces ordonnances et savait à quoi s'en tenir, conseille sans doute à l'abbé Frunimien de s'en tenir aux usages observés dans les grandes églises du pays[3], pour les leçons du Vendredi Saint, et les voiles de fête à mettre sur l'autel et dans l'église pour l'office du Samedi Saint. Mais, malgré son sens traditionnel, il n'hésite pas à lui dire en terminant : « Voilà

1. Cette distinction est faite par W. C. Bishop, *The African rite*, dans *Journal of theological studies*, 1912, p. 251.
2. Cf. Bishop, l. c., p. 254-255.
3. P. L., t. LXXX, col. 601.

mon avis, que je vous donne au courant de la plume et le plus brièvement possible. C'est à vous de choisir en tout cela, ce que vous jugerez préférable, et si quelque chose vous choque, c'est à votre jugement de le corriger ou de le supprimer tout à fait[1]... »

4° Enfin, il ne faudrait pas être dupe de nos usages modernes et croire que l'unification atteignît jusqu'au détail des formulaires. Sauf pour certaines formules très communes et très importantes, comme le *Gloria et honor Patri* et la lecture de l'Apocalypse, on laisse le choix des textes. Et même, il est admis bien que « l'on compose des hymnes, comme on compose des messes, des prières, des oraisons, des recommandations, des impositions de mains[2] ». On ne saurait dire plus nettement que la composition liturgique est un fait normal courant, toujours actuel. De l'avis d'Edmond Bishop, les Pères des conciles de Tolède furent eux-mêmes au premier rang de ces compositeurs d'offices[3].

Cette veine liturgique fut si abondante au temps d'Isidore et après lui, que, contrairement à dom Ferotin, qui datait le Sacramentaire mozarabe d'avant le VIe siècle, dom de Bruyne, « ne peut se soustraire à l'impression que la majeure partie de ce missel serait l'œuvre » des trois grands évêques de Tolède : Eugène, Ildefonse et Julien, tous trois disciples plus ou moins directs de l'évêque Isidore de Séville[4].

Il base son opinion sur la Vie de saint Ildefonse par son disciple Cixila, qui lui attribue quatre messes, dont deux au moins se retrouvent dans le Sacramentaire de dom Férotin. Il cite également les trois lettres d'Elipand qui défend l'Adoptianisme au moyen de citations liturgiques des évêques de Tolède; et il fait remarquer que ces attributions s'appuyaient vraisemblablement sur des textes : aux environs de l'an 800, « les manuscrits liturgiques indiquaient, au moins pour quelques pièces, les noms des auteurs[5] ».

Pas de formulaire de prières officiel ; à plus forte raison,

1. P. L., l. c.
2. « *Componuntur igitur hymni, sicut componuntur missæ, sive preces vel orationes, sive commendationes, seu manus impositiones, ex quibus si nulla dicantur in ecclesia, vacant officia omnia ecclesiastica.* » IVe concile de Tolède, can. 13, l. c. col. 371.
3. *Journal of theological Studies*, t. VIII, p. 420.
4. Dom de Bruyne. *De l'origine de quelques textes liturgiques mozarabes. Revue bénédictine*, 1913, p. 425-430.
5. L. c., p. 426. Nous avons même la bonne fortune de retrouver dans ces lettres polémiques une citation de l'évêque de Séville sur la bénédiction du cierge pascal : nous y reviendrons à propos du canon 9 de Tolède.

pas de chant imposé pour les psaumes, antiennes et hymnes. Les conciles de Tolède, pas plus le IV[e] que les autres, ne disent rien à ce sujet, car c'est un élément essentiellement variable d'église à église, voire dans une même cathédrale, tant que le chant est confié à l'initiative des psalmistes ou à la mémoire des lecteurs. Or, quand saint Isidore réclame pour les psalmistes une voix *habens sonum et melodiam religioni congruentem*, il paraît bien ne pas parler uniquement du mode d'interprétation d'un chant traditionnel. D'ailleurs, il dit que « le son de lui-même se perd, parce qu'il ne peut être écrit ; et qu'on doit le retenir de mémoire[1] ». Cela ne veut pas dire qu'on ne s'ingéniait point déjà, comme les anciens Grecs, à inscrire, d'une façon plus ou moins vague, les mélodies liturgiques. Et c'est ainsi qu'il faut entendre l'éloge de Conantius († 639) par Ildefonse : « *Melodias soni multas noviter edidit*[2] », et semblablement, ce que dit Isidore de son frère Léandre : « Pour l'offertoire de la messe — *in sacrificio*, — pour les *alleluia* et les psaumes, il fit plusieurs compositions d'une douce mélodie[3]. » Félix en dit autant de Julien de Tolède. Mais il place cette œuvre musicale en dehors des livres proprement dits, ce qui laisse à conclure que la mémoire était le principal moyen de conserver ces mélodies célèbres. Tant que l'Espagne ne serait pas dotée, à l'instar de Rome, d'une *schola cantorum*, elle ne pouvait penser à imposer aucune forme de chant sacré.

La réforme de 633 porta donc principalement sur la place, sur l'usage plus ou moins fréquent de telle ou telle prière ou cérémonie, en un mot sur l'*Ordo* wisigothique, bien plutôt que sur les livres de textes. Ainsi il faut entendre, croyons-nous, au sens technique des mots : *Unus igitur* ORDO *orandi atque psallendi*. Malheureusement, nous sommes particulièrement démunis en cette matière, pour ce qui concerne la liturgie d'Espagne. Si l'érudition moderne nous a restitué la grosse part des textes usités au VII[e] siècle, tant pour l'office que pour la messe et les cérémonies extraordinaires[4], si nous pouvons

1. *Etymol.*, l. III, ch. xv, n. 2.
2. P. L., t. LXXXVI, col. 203.
3. *De viris illustribus*, c. 41. P. L., t. XLIII, col. 1104 ; *Vita Juliani*, l. c., t. XCVI, c. 447.
4. Bianchini, dès 1741, dans les œuvres complètes du cardinal Tommasi, nous avait donné le *Libellus orationum ;* dom G. Morin a publié, en 1893, le *Liber Comicus sive Lectionarius missæ ;* en 1897, Blume et Dreves ont édité *Die mozarabischen hymnen ;* en 1905, Gilson a donné *The mozarabic psalter ;* enfin et surtout dom Férotin a publié en 1904 le « *Liber Ordinum* en usage dans l'église wisigothique », et en 1912 le « *Liber Mozarabicus Sacramentorum*.

reconstituer ainsi le *Liber Antiphonarius*, le *Missale*, c'est-à-dire le Sacramentaire des Wisigoths, et ce qu'ils appelaient le *Liber Ordinum*[1], nous n'avons pas ce qui était pour eux l'équivalent des *Ordines Romani*. Il en existait pourtant, aux mains des évêques et des curés, afin de leur servir de directoire pratique dans l'usage des livres officiels ; et nous croyons bien en reconnaître des succédanés dans ce *libellus officialis*, que le IVe Concile (can. 26) impose à tout prêtre de paroisse[2]. C'est l'analogue du *libellus ordinis* des prêtres francs au VIIIe siècle[3] : un rituel doublé d'un *ordo*.

En somme, c'est à reconstituer l'un de ces *Ordines* que nos conciles espagnols doivent nous servir. Particulièrement riches en décrets rituels — 77 canons sur 539, soit juste la septième partie du total — on peut dire qu'ils sont indispensables pour interpréter maintes pages, privées de rubriques, des livres officiels. C'est vrai des rubriques générales de l'Antiphonaire, qu'on nous donnera aux canons 10, 13, 15, 16 et 17, et aussi de l'*ordo missæ* du Sacramentaire revisé par les canons 11, 12, 14, 17 et 18 ; c'est encore plus vrai des dispositions prises pour les grandes solennités du concile, du baptême solennel et des fêtes pascales qui avaient leur place dans le *Liber Ordinum*. Celles-ci ayant été réglées à Tolède dans les tout premiers décrets (3-9) du concile, nous allons nous en occuper maintenant.

I. — Les grandes solennités

Les conciles. — La date de Pâques et l'*Ordo* pascal : le baptême. — L'Indulgence du Vendredi Saint. — Le cierge pascal au Samedi Saint.

La célébration annuelle des conciles, prescrite au 3e canon, dépasse de beaucoup la portée d'une simple prescription liturgique. Aussi avons-nous cru devoir lui faire une place spéciale

1. C'est à ces trois livres officiels que se réduisait le rite espagnol en 1065. Cf. Dom Férotin, *Liber Ordinum*, Introd., p. XIX, note 3.
2. A partir du IXe siècle, il s'appela en Espagne *liber manualis* ou *manuale*, parce que tout prêtre devait l'avoir à son usage, et on le déposait sur sa poitrine dans son cercueil. Dom Férotin, *Liber Ordinum*, ch. LIV, note 1.
3. Cf. Baluze, *Capitularia Regum Franc.*, p. 824 : chaque prêtre, en 742, dut faire approuver son *libellus ordinis* par son évêque.

tout au début de cette étude sur le IV[e] Concile de Tolède. Il nous suffit donc de faire remarquer ici que la teneur de ce décret, et plusieurs des expressions qu'on y emploie, sont empruntées à la décrétale d'Hormisdas du 2 avril 517 aux évêques d'Espagne, placée dans la série des décrétales de l'*Hispana* sous le n° 91 :

Qu'il nous suffise donc de faire remarquer ici que la teneur de ce décret, et plusieurs des expressions qu'on y emploie, sont empruntées à la décrétale d'Hormisdas, du 2 avril 517 aux évêques d'Espagne, qui a eu sa place dans la série des décrétales de l'*Hispana* sous le n° 91 :

XCI. Epistola Hormisdæ Papæ... c. III :	IV[am] concil. Toletan. can. III :
...Sed de conveniendo notum est, quia sanctis canonibus bis in anno constet esse præfinitum. *...Sed si, aut temporum necessitates, aut emergentes causæ, hoc non patiantur implere, semel saltem quum bis non licuerit, præcipimus conveniri*[1].	*...Quia juxta antiqua Patrum decreta, bis in anno difficultas temporis fieri concilium non sinit, saltem vel semel a nobis celebretur...*

Naturellement, les Pères de Tolède ne trouvaient dans le document romain ni l'ingérence du concile en matières civiles, ni la contre-partie assurée par « l'appui du royal exécuteur » de leurs justes décisions (can. 3), pas davantage la date fixe du 18 mai pour la réunion conciliaire. Seul le concile de Milève avait esquissé la distinction entre synode provincial et synode national.

Dans les documents antérieurs, quels qu'ils fussent, mais surtout dans les conciles d'Afrique qui vivaient de la tradition de Cyprien, les évêques d'Espagne trouvaient des procès-verbaux de séances exactement copiés sur « le règlement des assemblées romaines délibérantes, à commencer par le sénat romain ». Le rôle des « *notarii quos ad recitandum vel excipiendum ordo requirit* », montre qu'ils n'oublient pas ce passé lointain. « La présence du peuple et des clercs dans les anciens conciles était un legs du temps où il n'y avait d'assemblée que de la *plebs* et de l'*ordo* local. Depuis le IV[e] siècle, la *plebs* n'avait aucune part à la délibération, mais l'assemblée était restée

1. Au lieu du texte corrompu de l'*Hispana* de Gonzalez (P. L., t. LXXXIV, col. 822) nous donnons celui de Thiel, *Epist. P. R. genuinæ*, t. I, p. 288.

publique[1] ». Cette publicité se trouve restreinte pour la première fois dans les textes, en notre 4e décret de 633 : « A la première heure du jour, donc, avant le lever du soleil, que tous soient mis hors de l'église, et, toutes portes fermées, que les portiers se tiennent à la seule porte par laquelle les prêtres doivent entrer. » Seront admis seulement des laïcs de distinction choisis spécialement.

Cependant, on conserve de ces anciennes assises « le souci que chacun soit à sa place et s'y tienne ». De même qu'au concile d'Elvire, en 305, les évêques étaient assis, les prêtres assis également, mais les diacres restaient debout[2], ainsi à Tolède, « *post ingressum omnium episcoporum atque consessum, vocentur deinde presbyteres quos causa probaverit introire, nullus se inter eos ingerat diaconorum ; post hos ingrediantur diacones... et corona facta de sedibus episcoporum, presbyteres a tergo eorum resideant, diaconi in conspectu episcoporum stent* ».

Le Pères de Tolède prirent au concile provincial de Braga de 572 sa phrase sur le placement des évêques par âge d'ordination : elle venait du synode de Milève. Mais ils n'y trouvaient point, en somme, d'*ordo* rituel qui séparât nettement cette assemblée d'évêques de toute autre réunion chrétienne.

Aussi rédigèrent-ils avec soin « la formule selon laquelle se doit tenir le saint synode en nom Dieu ». C'est à donner au concile cet appareil liturgique que les Pères de Tolède vont s'appliquer. Il y eut bien un soi-disant *Ordo romanus ad synodum*, rédigé en Gaule pour le synode provincial : *Qualiter concilium agatur generale*[3] ; mais les manuscrits qui nous l'ont conservé sont bien postérieurs au VIIe siècle, et se sont même laissé pénétrer de formules mozarabes, telles que l'allocution : *Ecce, beatissimi et venerabiles consacerdotes... præmissis Deo precibus...*, qu'on lit déjà dans l'*Ordo concilii* de Rachion et du Faux-Isidore.

Nul doute, en effet, que les oraisons et allocutions qu'on trouve dans les trois recensions gallicanes de l'*Hispana*[4] ne soient d'origine espagnole : le style pompeux et redondant en est la marque certaine [5]; mais la présence d'un *rimado* quasi-

1. P. Batiffol, *Origines du règlement des conciles* dans *Etudes de liturgie et d'archéologie chrétienne*, p. 84-136.
2. Mansi, o. c., t. II, p. 5.
3. Hittorp, *o. c.*, p. 109 et suiv.
4. Voir plus loin, Appendice VI.
5. Il en est de même de la rubrique : « *solummodo oratio confirmetur* », qui rappelle l'expression isidorienne : *confirmatio sacramenti. De officiis*, l. I, c. 15, n. 3.

perpétuel nous avertit que ces formules sont postérieures au IVe concile de Tolède. La seule qu'il ait édictée est le discours d'ouverture par le métropolitain : *Ecce, sanctissimi sacerdotes, recitatæ sunt*, qui, précisément, fut omise plus tard dans l'*Ordo vulgatus*[1], ainsi que les autres, et remplacée par des formules romaines.

*
* *

L'*Ordo per circulum anni* du concile de Tolède commence par la fête de l'Épiphanie[2], et il débute par cette constatation, évidemment inspirée d'une phrase des Étymologies d'Isidore de Séville :

IV Concil. Tolet. can. 5	Etymolog. l. VI, c. 17, n. 19
Solet in Hispaniis de solemnitate pascali varietas existere prædicationis ; diversa enim observantia laterculorum pascalis festivitatis interdum errorem parturit.	*Varia autem observantia opinionum pascalis festivitatis interdum errorem gignit.*

Cette question de la date de Pâques commande tout le *cursus* des fêtes de l'année. Elle est réglée, une fois de plus, en ce 5e canon de 633 : « Les métropolitains de l'Espagne entière, trois mois avant l'Épiphanie, s'entendront sur la date[3] ». Et cette prescription de bon ordre et de concorde reflète bien les préoccupations de l'évêque de Séville. Notant ses premières recherches bibliographiques dans son *De Viris illustribus*, il avait remarqué les lettres pascales de Proterius d'Alexandrie et de Paschasinus de Lilybée (ch. 23 et 24). Dans son *De officiis ecclesiasticis*, dont les tendances archéologiques ont été relevées par lui-même, il avait résumé les notions les plus positives de la lettre de saint Augustin à Januarius[4], y ajoutant même une précision sur le rôle du concile de Nicée en cette fixation de Pâques au dimanche.

1. Hittorp, l. c. p. 111 et suiv.
2. L'année liturgique commençait alors en Espagne comme en Gaule à la fête de Noël. Cf. *Revue bénédictine*, 1913, p. 230.
3. « *Solet in Hispaniis de solemnitate paschali varietas existere prædicationis ; diversa enim observantia laterculorum paschalis festivitatis interdum errorem parturit ; proinde placuit ut ante tres menses Epiphaniorum metropolitani sacerdotes litteris se invicem inquirant, ut communi sententia edocti diem resurrectionis Christi comprovincialibus suis insinuent, et uno tempore celebrandum annuntient.* » P. L., LXXXIV, 567.
4. *De officiis eccl.*, t. I, c. xxxii ; cf. S. Augustin, P. L., t. XXXIII, col. 305-313.

Mais « il semble bien que le concile n'ait rien décidé quant aux procédés de supputation, et en particulier qu'il n'ait pas prescrit l'adoption du cycle de dix-neuf ans, qu'il n'ait pas indiqué la date de l'équinoxe, qu'il n'ait pas fixé les termes lunaires et solaires entre lesquels pouvait se mouvoir la date de Pâques. Aussi les divergences sur la fixation de la date de la fête furent-elles loin de cesser après la promulgation des décrets de Nicée... L'Espagne est, de toutes les contrées de l'Occident, celle qui adopta la première le comput alexandrin ; il semble qu'il y fut introduit bien avant le temps de Denis le Petit, probablement avec les tables de Pâques de quatre-vingt-quinze ans (437-531) de Cyrille, évêque d'Alexandrie († 444), dont une continuation de 532 à 626 était en usage au temps d'Isidore de Séville (599-636). La table pascale[1] (de 627 à 721) semble en avoir été une continuation, plutôt que de celle de Denis le Petit. Mais on fit également usage en Espagne d'autres systèmes de supputation, et notamment du canon de Victorius d'Aquitaine, qui y fut importé des Gaules »[2].

Les dissidences étaient donc fréquentes au VIIe siècle, et le concile national de 633 entreprend d'y remédier. On remarquera que pour les Pères de Tolède, croyant tous avoir le véritable comput nicéen, l'erreur vient, non pas d'un mauvais système, mais d'une mauvaise application d'un même canon. Il est sûr d'ailleurs que le canon de Victorius donnait, à certaines années, deux dates au choix[3] ; la faute était donc ici au *laterculum* lui-même. D'autres fois, la divergence venait certainement des deux computs en présence ; aussi, dans les Étymologies[4], saint Isidore parlant plus librement, accuse formellement le mauvais choix de certains systèmes de supputation. Il parle de celui des Grecs, différent de celui de tous les Latins; mais il n'est pas douteux qu'il pense également à celui de Victorius d'Aquitaine, ou à tel procédé imaginé par Jean, évêque de Saragosse († 630)[5].

En 627, quand il composait sa table pascale des Étymologies, il s'était déjà abstenu de prendre parti entre les divers systèmes ; à plus forte raison dut-il faire de même dans l'assemblée

1. Etymol. l. VI, c. XVII ; P. L., t. LXXXII, col. 245.
2. GIRY. *Manuel de diplomatique*, p. 144-145.
3. V. g. « *XIV Kal. maii, sed Alexandrini, III Id. april.* »
4. *Etymol.*, l. VI, c. XVII, n. 19-20, P. L., t. LXXXII, col. 248-249 : « *Varia autem observantia* OPINIONUM *paschalis festivitatis interdum errorem gignit. Latini namque... Græci primi mensis lunam ab octavo Idus Martias usque in diem Nonas Aprilis observant, est si quinta decima luna, die Dominico incurrerit sanctum Pascha celebrant.* »
5. Cf. ILDEFONSI. *De Viris illustribus*, c. VI ; P. L., t. XCVI, col. 201.

nationale de 633. On s'en tira par un compromis qui n'arrangeait rien définitivement : les métropolitains, trois mois avant la fête de l'Épiphanie, devaient « se consulter par lettres, mettre leur science en commun », donc mettre leurs systèmes en présence, « et imposer ensuite aux évêques de leurs provinces respectives le jour fixé de la résurrection du Christ ». Disons tout de suite que cette transaction timide ne fut guère efficace : le concile de Saragosse de 691 avoue que la consigne ne fut pas toujours obéie. Et, en 780 encore, au témoignage du pape Adrien Ier, non seulement les évêques espagnols ne s'entendaient pas avec Rome, ce qui n'avait jamais été dans leurs intentions ; mais ils ne s'entendaient pas même entre eux, parce que sans doute des scrupules antisémites arrêtaient quelques prélats devant certaines coïncidences[1]. Surtout, les liens d'union et de sujétion aux métropolitains avaient été dénoués par l'occupation arabe, et en particulier les conciles provinciaux ne se tenaient plus régulièrement. Or, en pratique, c'était à l'issue du synode que le métropolitain[2] « annonçait à ses suffragants la date de la prochaine Pâque. ».

Ce décret suggère enfin deux petites remarques : la première, que le cycle des fêtes mobiles était, dès ce temps-là, annoncé à la fête de l'Épiphanie dans les églises d'Espagne : « *Uno tempore celebrandum annuntient.* » C'était un usage signalé d'abord en Gaule, au IVe concile d'Orléans, can. 1, de l'année 541. L'habitude pour les prêtres de consulter l'évêque à l'approche de l'Épiphanie, est rappelée au concile d'Auxerre de 572, can. 2 «... *ut in ipsa Epiphania ad populum indicent.* » Mais cette coutume est devenue « universelle, dit saint Isidore[3], par toutes les églises et tous les monastères ». Elle est prescrite en Espagne par le concile de Braga de 572 : s'il demande que l'annonce des fêtes mobiles ait lieu « *adveniente Natalis die Domini* », c'est sans doute, comme le suggère Catalani et l'affirme dom Férotin[4], que l'usage de cette annonce remonte au IVe siècle, à une époque où la fête de l'Épiphanie se confondait encore avec celle de Noël[5]. Le fait est qu'à la messe de l'Épiphanie le *Liber Sacramentorum* nous pré-

1. Cf. *Revue bénédictine*, 1908, p. 294.
2. « *Admonendi quoque a metropolitano sunt de pascha venturo, quo veniat die.* » *Ordo de celebrando concilio, Hinschius, o. c.* p. 24.
3. *De officiis*, l. I, c. XXVII, P. L., t. LXXXIII, col. 763.
4. CATALANI, *Pontificale romanum commentariis illustratum*, t. III, p. 4 ; FÉROTIN, *Liber Ordinum*, p. 523.
5. DOM FÉROTIN, *Liber mozar. Sacramentorum*, p. 527-528.

sente cette formule, évidemment très ancienne, pour annoncer les fêtes pascales : « *...Vestris Deo devotis mentibus etiam Pasce solemnia pronuntiamus. Nunc igitur... qui adfuistis ecclesie Dei, diem Apparitionis Domini nostri Jesu Christi agnoscere meruistis, [diem] quoque Passionis ejus, ipso jubante, cognoscite.* »

Sur ce texte, M. Callewaert fait cette autre remarque, que « les *Pasce solemnia* n'y sont pas, comme on serait tenté de le croire aujourd'hui, la fête de la Résurrection ; celle-ci n'est que le couronnement du *Pascha crucifixionis*, qui commence par l'office de la *Cena*, le Jeudi Saint[1] ». Il est curieux de constater que notre concile, dans les titres des canons suivants, demeure fidèle à cette antique manière de parler : can. 7, et de même au canon 8 : *De celebrando officio in feria sexta Paschæ* (= Vendredi Saint) ; ce qui ne l'empêche pas, dans la teneur même du décret, de parler uniquement à la manière plus récente : *in die sexta feria passionis Domini* (can. 7) ; *in die ejusdem dominicæ passionis* (can. 8). Au canon 9, le Samedi Saint est désigné *in pervigiliis Paschæ* ». C'est que désormais, le mot Pâques s'attache dans l'usage du VIIe siècle, à la fête de la Résurrection[2]. Et du même coup, cette fête devient le véritable terme des quarante jours de Carême : *ut pænitentiæ compunctione mundati, venerabilem diem dominicæ resurrectionis remissis iniquitatibus suscipere mereamur* (can. 7). Ici encore, nous pouvons surprendre l'influence de saint Isidore : n'avait-il pas, dans son *De officiis*, l. I, c. III, n. 4, compté trente-six jours de jeûne effectif, donc depuis le premier Dimanche de Carême jusqu'au Dimanche de Pâques ? C'était un emprunt à Cassien et aux usages gallicans. Au paragraphe précédent, à la suite de saint Augustin, il nombrait quarante jours de Carême, donc jusqu'au Jeudi Saint, en comptant les dimanches ; et de même au chapitre XXXII, il avait enseigné, après saint Augustin, que le mot *Pascha* doit s'entendre « de notre passage de la mort à la vie, qui a été consacré en cette passion du Seigneur et en sa résurrection[3] ».

1. C. CALLEWAERT, *Le Carême primitif dans la liturgie mozarabe*. Rev. hist. ecclés., t. XV, p. 33.
2. *A pascali gaudio depelletur... quia diem passionis ipsius per abstinentiam non honorat* (can. 8).
3. P. L., t. LXXXIII, col. 772 et 767.

*
* *

« Ces fêtes pascales, continue saint Isidore, commencent par la rémission des péchés, quand nous sommes ensevelis avec le Christ par le baptême. » Cette pensée nous explique la présence du canon 6 sur le baptême, en tête de l'*Ordo* pascal du concile de Tolède. On a dit plus haut la divergence que les Pères déploraient entre les évêques d'Espagne, les uns pratiquant la triple immersion, les autres une seule. Quoi qu'il en soit de l'origine anciennement hérétique de la première pratique[1], il est bien sûr que l'immersion unique était usitée en Gaule, et qu'elle avait été conservée par la liturgie wisigothique, peut-être par réaction contre les Ariens. Le *Liber Ordinum*, dans un formulaire qui remonte sans doute à ce début du VIIe siècle, pose d'abord la triple interrogation sur la Trinité, à quoi le catéchumène répond trois fois : *Credo* ; et c'est à cet instant seulement que le prêtre fait l'unique immersion en disant : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit[2]. »

A l'encontre de cette pratique, le pape Vigile, dans sa décrétale de 538 à Profuturus de Braga, avait recommandé la triple immersion ; et il lui envoyait, en même temps que sa lettre, l'*ordo baptismi de* l'Église romaine[3]. Si ce n'était pas tout à fait l'*ordo* du vieux Sacramentaire gélasien du VIIe siècle, c'était quelque chose d'analogue : le prêtre demandait : Crois-tu en Dieu le Père ?... — Je crois. Et il l'immergeait une première fois; puis une seconde et une troisième fois, après chacune des deux autres interrogations : « Crois-tu au Fils ? Crois-tu au Saint-Esprit ? » Cette triple interrogation, suivie de trois immersions consécutives, avait sans doute l'avantage, comme l'insinuait le pape Vigile, de bien distinguer les trois personnes, contre la tendance des Priscillianistes à les confondre[4]. Voilà pourquoi sans doute, elle avait été, en 575, si vigoureusement

1. Cf. GLAUC. *Zur Geschichte der Taufe in Spanien.* I. *Isidor von Sevilla... Sitzungsber der Heidelberg Akad. der Wiss.* 1913, p. 23.

2. Il n'ajoute pourtant pas à l'encontre des tendances ariennes, comme le missel gallican de Bobbio : « Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, lesquels n'ont qu'une seule substance, afin que tu aies la vie éternelle et part à l'héritage des saints ».

3. « *Similiter quid apostolica vel sanxerit vel observet auctoritas, in subjectis tua charitas evidenter agnoscet.* » P. L., t. LXXXIV, col. 631. Cet *ordo* avait été imposé aux églises de Galice par le canon 5 du Ier concile de Braga (562).

4. Voir, dans le même but, les gloses du *Credo* dit de saint Athanase : *Alia est enim persona Patris...* »

défendue par l'oriental Martin, métropolitain de Braga au pays des Suèves.

Mais les Priscillianistes avaient disparu même de la Galice ; et les hérétiques du jour, ou de la veille, c'étaient les Ariens qui baptisaient, avec la triple immersion, et pour lesquels la formule gélasienne avait l'inconvénient de « diviser la Trinité, » de ne pas nommer de suite les trois divines personnes. C'était l'objection qu'un évêque anonyme avait faite jadis à saint Martin de Braga, lequel avait répondu : « Si la triple immersion était pratiquée en invoquant à chaque fois, d'une manière séparée, le nom du Père, puis le nom du Fils, puis le nom du Saint-Esprit, elle aurait incontestablement une signification arienne, car elle semblerait accentuer la distinction des personnes au point d'en nier la consubstantialité. Mais l'immersion pratiquée trois fois de suite, en invoquant *le nom* (au singulier) du Père, du Fils et de l'Esprit, est tout à fait conforme à la tradition catholique. Lui préférer, sous prétexte d'éviter toute contamination arienne, l'immersion unique, ce serait aller vers le Sabellianisme. »

Malgré cette protestation convaincue[1] d'un évêque romanisant, malgré la réponse, favorable à la triple immersion, qu'avait dû envoyer à saint Léandre le patriarche de Constantinople, on fut tout heureux et tout aise à Tolède en 633, de s'en remettre à la réponse plus libérale de saint Grégoire le Grand[2], pour aller contre la pratique romaine et orientale. Le grand Pape poussait la condescendance et le bon sens jusqu'à écrire : « Mais si [dans votre pays], maintenant encore, les hérétiques baptisent l'enfant par triple immersion, je ne crois pas que vous deviez en faire autant ; car si, en multipliant les immersions, ils divisent, eux, la Trinité, s'ils continuent [une fois convertis] à faire ce qu'ils faisaient, ils se vanteront d'avoir triomphé de votre usage. »

Nous avons vu que les livres liturgiques postérieurs témoignent en faveur de cette unique immersion. La fin du décret se perd en considérations mystiques, qui sont bien dans le goût de notre Isidore de Séville, mais n'ont rien à faire avec la liturgie[3].

1. Cf. E. Amann, *Dictionn. de théologie catholique*, s. v. *Martin de Braga*, col. 205.
2. « *Quia in una fide nihil officit sanctæ Ecclesiæ consuetudo diversa.* » P. L., t. LXXXIV, col. 367.
3. On peut y voir tout au plus dans les mots : « *Baptismum Christi sanguine consecratum*, une allusion à la communion du nouveau baptisé, marquée dans les rituels. Cf. *Liber Ordinum*, p. 35.



La simple immersion décrétée au canon 6 répondait-elle comme l'annonce de Pâques ou l'unité rituelle, à une préoccupation personnelle de saint Isidore ? Il ne semble pas, car il admet la triple immersion pratiquée par les hérétiques, « pourvu que les trois personnes divines soient invoquées[1] », ce qui s'accorde au mieux avec le rite de la triple interrogation. Il ne trouve pourtant pas dans son propre rituel le symbolisme de la Trinité des personnes, et il doit le chercher dans les trois degrés de la piscine baptismale, ce qui laisse entendre qu'il pratique lui-même l'immersion unique. Mais, encore une fois, il n'y attache pas d'importance ; et, s'il dit qu' « il nous faut être lavés une seule fois dans le Christ[2] », c'est pour enseigner que le baptême ne doit être donné qu'une fois, ce qui était depuis longtemps la doctrine commune.

*
* *

« De l'office à célébrer en la sixième férie de Pâques » : tel est le titre du 7e canon de Tolède, qui se continue, par le canon 8e : « Du jeûne qu'il ne faut pas rompre en la sixième férie pascale ». Entendez par là le Vendredi Saint, ce jour que Tertullien appelait déjà « le jeûne solennel de Pâques ». Notre concile maintient d'une part l'ancienne discipline du jeûne ; mais il recommande par ailleurs des cérémonies qui sont de fraîche date, en son canon 7.

Autrefois, en effet, et à Rome jusqu'au VIIe siècle, il n'y avait, au jour du Vendredi Saint, aucune réunion liturgique. On n'y connaissait ni l'adoration de la croix, ni la lecture de la Passion, telles qu'elles se faisaient à Jérusalem dès la fin du IVe siècle, au temps où Ethérie, la moniale espagnole, faisait son pèlerinage aux Lieux Saints. Il est à croire que notre pèlerine ne fit pas beaucoup de propagande en son propre pays, et que là aussi, on ignora longtemps ces rites si impressionnants. A plus forte raison ignorait-on cette messe des présanctifiés qui, « absente des vieux sacramentaires gallicans, n'a pas davantage trouvé place dans les livres ambrosiens ou wisigothiques[3] ».

1. *De eccles. officiis*, l. II, c. XXV, n. 4 et 9 ; P. L., t. LXXXIII, col. 821-822.
2. L. c., n. 6, col. 821.
3. M. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, dans *Revue des sciences religieuses*, 1923, p. 24.

Dès lors, rien de bien surprenant à première vue, à ce que certains *rectores ecclesiarum*, n'ayant ce jour-là aucun service à faire, aient « tenu leurs églises fermées ». Cependant le fait fut regardé comme tendancieux au concile national, parce que, dès ce début du VIe siècle, comme nous le dirons dans un instant, les deux cérémonies de la lecture de la Passion et de l'Indulgence étaient recommandées par les évêques. Partant, les prêtres de paroisses qui ne les adoptaient point passaient pour des partisans attardés de l'ancien rit romain.

Quelque dix ans plus tard, encore, dans une lettre très authentique, Braulion de Saragosse répond à un ami que, « d'après ce qui lui a été dit, on ne célèbre à Rome aucun office au jour du Vendredi Saint[1] ». C'est peut-être « en s'autorisant de cette pratique romaine que certains prêtres espagnols fermaient leurs églises en signe de deuil pendant toute la journée[2] ». Dans la mesure où cette influence de Rome semble prouvée, il faut dire que le IVe concile de Tolède se pose, une fois de plus, en son 7e canon, à la traverse des usages romains.

Et là encore, c'est bien, quoiqu'en dise Lesley, une motion à laquelle saint Isidore s'était personnellement intéressé ; car, lorsque Braulion renseigne son ami Frunimien, sur quelques particularités liturgiques de ce jour, et qu'il en appelle à l'usage des grandes églises d'Espagne, au lieu de nommer Séville par son nom, comme il nomme Tolède, Gérone et Saragosse, il écrit plus précisément : « *Quod nec fieri vidimus apud prestantissimæ memoriæ dominum meum Isidorum*[3] », preuve du rôle liturgique qu'Isidore avait joué de son vivant et de l'autorité qu'il gardait encore après sa mort.

Malgré cette défiance vis-à-vis des usages romains, les mêmes besoins de piété expansive et les mêmes influences orientales travaillaient, en Espagne comme en Italie, à faire adopter ce rite si bien à sa place de l'adoration solennelle de la Croix. Bien plus, en Espagne comme à Rome, il s'exprima plus tard en une procession à l'église Sainte-Croix, et en une foule d'autres rubriques qui paraissent imitées de l'*Ordo romanus* de l'époque.

1. XIVe épître de Braulion à l'abbé Frunimien. P. L., t. LXXX, col. 661.
2. E. MAGNIN. *L'Eglise wisigothique*, t. II, ch. VI.
3. P. L., l. c. *L'année liturgique* (inédit).

Ordo Romanus Einsiedeln[1]	Liber ordinum, p. 194
Et procedent de sancto Johanne psallendo... diacono portante lignum pretiosæ crucis in capsa de auro cum gemmis ornata... Et perveniunt ad [S. Crucem in] Hierusalem, intrant ecclesiam, et ponit diaconus ipsam capsam ubi est crux super altare... *[D. Apostolicus] osculatur et... osculantur episcopi, presbiteri, diaconi super altare ipsam crucem. Deinde... reliquus populus.*	*...Lignum sanctæ Crucis in ecclesia principali in patena ponitur super altaris aram. Exinde levatur a diacono hoc ipsum lignum. Crux aurea cum reliquiis clausa portatur, et adfertur ad sancte Crucis ecclesiam decantando...* *Et ibi similiter, decantantibus episcopis, presbiteris et diaconibus cleris vel cunctis fidelium populis, sanctum ipsum lignum osculantur.*

Quoi qu'il en soit de l'origine romaine ou orientale de cette cérémonie, elle ne semble pas connue en Espagne, au moment du concile de Tolède. Ce qu'il prescrit aux prêtres de paroisse, c'est simplement qu' « en ce même jour, on prêche le mystère de la croix, que le Seigneur lui-même a voulu qu'on annonce à tous ». Plusieurs[2] ont vu dans cette prescription le devoir de faire un sermon sur la Passion, et il est en effet possible qu'à une époque postérieure on ait ainsi interprété le décret : ce serait l'origine du sermon stéréotypé du *Liber Ordinum*. Mais les considérants du concile, faisant allusion à l'Évangile où est rappelé le geste de la Madeleine, et l'expression toute liturgique dont il se sert : « *Passio Domini prædicetur* », s'entend plutôt de la lecture de l'Évangile de la Passion[3] : en toutes les autres églises occidentales, elle se lisait ce jour-là « dans un texte composite, une sorte de *Diatessaron*[4]. » Au cours même de cette lecture, l'assistance chantait tout au long le *Popule meus*. Sans doute, cette intervention du peuple chrétien dans le récit de la Passion n'est pas notée dans le concile de 633, et nous hésitons à croire qu'elle fût déjà d'un usage général. Cette longue complainte, en effet, porte avec soi sa date. Contribuant à augmenter la dévotion et l'effervescence de l'assemblée, elle était, par cela même, destinée au plus étonnant succès, et devait passer dans la liturgie gallicane au IXe siècle.

1. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, appendice II, p. 465.
2. Dom Férotin. *Liber Ordinum*, p. 200, note 4.
3. C'est l'interprétation de dom De Bruyne, *Revue bénédictine*, 1913.
4. Duchesne, o. c., p. 427.

Le concile prescrit en outre, après la Passion, de « faire l'Indulgence ». Ce rite devait être beaucoup plus ancien ; et l'innovation consiste à l'avoir imposé dans toutes les églises. Depuis plusieurs siècles, en effet, on faisait au Vendredi Saint, dans les églises épiscopales d'Espagne, la réconciliation solennelle des pénitents, et l'on y récitait les « *preces pœnitentium* », qui ont gardé une allure si antique qu'on a cru en trouver l'équivalent en Afrique dès le temps de saint Augustin[1] :

Pœnitentes orate. Flectite genua Deo... Deprecemur Dominum nostrum ut indulgentiam criminum... donare dignetur... Erigite vos.

Mais, depuis que les pénitents publics étaient rassemblés dans les cathédrales pour y être reconciliés en ce jour de la Passion du Sauveur, il n'y avait plus, en maintes paroisses de campagne, de service de la pénitence.

C'est ici que le concile innove, ou plutôt sanctionne une innovation. Désormais, en toutes les églises, ce sera « tout le peuple qui demandera à haute voix l'indulgence des crimes : « *indulgentiam criminum.* » Le mot même de l'ancien rituel est rappelé, parce que le formulaire archaïque en est maintenu ; mais combien farci de nouveautés ! Désormais, pour associer toute l'assemblée à cette demande de pardon, on lui permet de répéter le mot : *Indulgentia !* non seulement après les anciennes formules très sobres, mais après chaque invocation rythmée que l'on se met à composer pour cette occasion :

Te deprecamur Domine. — Indulgentia.
Procedat ab Altissimo. — Indulgentia, etc.

C'était, d'après le *Liber Ordinum*, une série de soixante-douze acclamations terminée par une oraison du prêtre[2] ; on en a trouvé récemment d'autres formules anciennes et déjà beaucoup plus longues[3].

Une fois le peuple ainsi mis en goût d'acclamations, on ne pouvait plus le faire taire. Certains chefs d'églises lui permettaient de clamer : *Amen*, ou de chanter *Gloria* après chacune des dernières oraisons de l'office du Vendredi Saint.

1. W. C. Bishop. *The africanrite*, dans *Journal of theological Studies*, 1912, p. 256.
2. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, p. 202. Mais les trois oraisons qui suivent laissent croire que la litanie se reprenait trois fois. De fait, le missel mozarabe imprimé donne trois séries de 300, 200 et 100 *indulgentia*.
3. D. de Bruyne, *Revue Bénédictine*, 1921.

C'est ainsi, du moins, qu'on peut entendre la consultation du prêtre-abbé Frunimien, à laquelle Braulion répond par la négative[1]. Nous avons pour nous confirmer dans notre opinion la rubrique très postérieure, il est vrai, mais significative, du *Liber Ordinum*, qui clôt ainsi l'*ordo* des Pénitents : « *His explicitis, silentium datur. Et accedens episcopus aut senior presbiter ad altare, orat silentio hanc orationem... In his supradictis orationibus, nemo respondit. Amen*[2].

La cérémonie de l'Indulgence, commencée à trois heures du soir, se prolongeait assez tard, jusqu'au coucher du soleil vraisemblablement. Cette prolongation du jeûne n'était pas du goût de tous les Espagnols de l'époque. Aussi « quelques-uns », dit le concile (can. 8), « en ce même jour de la Passion du Seigneur, rompent le jeûne dès l'heure de none, juste au moment où, jadis, le soleil lui-même s'est vêtu de ténèbres... » Les convenances, l'usage de toutes les églises, et aussi, on le sent bien, l'insistance des Pères du Concile en faveur des prières de l'Indulgence, tout exige que « à l'exception des petits enfants, des vieillards et des malades, tous assistent à ces prières jusqu'au bout », s'ils veulent ne pas « être exclus de la communion pascale ».

Tel est le bilan de cette « journée de tristesse et d'abstinence » : il est considérablement chargé de rites impressionnants, dont les uns n'avaient pas leur raison d'être dans l'ancienne discipline, si discrète en ses manifestations, dont les autres prennent une nouvelle signification depuis que les exercices de la pénitence publique sont le lot de tous, de sorte que « purifiés par la componction de la pénitence, nous méritions de voir le jour de la résurrection du Seigneur » (canon 7).

*
* *

Notre *ordo* pascal finit par le Samedi Saint (canon 9) et par une cérémonie tout à fait espagnole : la bénédiction du cierge pascal. On connaît la belle hymne de Prudence : *Inventor rutili, dux bone luminis*, qui est intitulée : *De novo lumine paschalis sabbati*. Or, Prudence vivait en Espagne à la fin du IVe siècle. On a dit, il est vrai, que le titre était apocryphe, et

1. P. L., t. LXXX, col. 601.
2. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, col. 202-204.

que la pièce avait été faite pour le lucernaire quotidien. Mais l'hymne même, du vers 30 au vers 136, est un commentaire poétique des mystères du Samedi Saint, et par elle seule, on prouve que la cérémonie du cierge pascal était usitée en Espagne dès la fin du ɪvᵉ siècle[1].

Le rite s'était conservé en ce pays durant deux siècles de troubles et, au vɪɪᵉ siècle, il s'était compliqué d'une « bénédiction de la lampe » : *lucerna et cereus*, spécifie le concile[2]. La lampe et le cierge étaient bénis par deux diacres, et avec deux *præconia* distincts, qui nous ont été conservés, en entier, non dans le *Liber Ordinum* qui n'en donne que les premiers mots, mais dans le Missel mozarabe ancien[3].

C'est ici que nous retrouvons saint Isidore. En effet, au cours d'un développement où prennent place tous les symboles du Christ, s'insère cette précieuse formule dogmatique : « *Induit carnem, sed non exuit majestatem ; nostram substantiam expetens, sed propriam non relinquens*[4]. » Or, Elipand, évêque de Tolède au temps de Charlemagne, cite cette définition sous le nom d'Isidore : « Car nous-mêmes, nous chantons en la vigile de Pâques les paroles du bienheureux Isidore : « *Induit carnem*[5]. »

Que veut-on de plus ? L'évêque lisait sans doute, selon l'usage, le nom du compositeur dans la marge de son livre. Bien mieux, il affirme que, de son temps encore, on utilisait la belle prière isidorienne. Le missel mozarabe qui nous l'a conservée étant du xɪᵉ siècle, nous montre combien le succès en fut durable.

La bénédiction du cierge, qui suivait celle de la lampe, se faisait au cours d'une seconde préface : on peut se demander si saint Isidore n'en serait pas aussi l'auteur. Le symbolisme exubérant, l'inspiration strictement théologique nous porterait à le croire ; et alors, nous aurions là un signe non équivoque de la dévotion de notre saint pour cette bénédiction, et un indice de son intervention pour la maintenir en 633. Alors aussi, il faudrait dire que cet autre texte restitué par

1. A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen*, p. 531.
2. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, p. 212.
3. La lampe et le cierge, au temps du *Liber Ordinum* étaient préalablement bénis par l'évêque à la sacristie : *Accedit episcopus benedicere lucernam, tenente eam diacono, qui eam in choro postea benedicturus est.* » L. c., p. 208. Il n'est pas téméraire de dire que cette bénédiction fait double emploi et n'est pas primitive.
4. *De officiis ecclesiasticis*, l. II, c. vɪɪɪ ; P. L., t. LXXXIII, col. 789.
5. P. L., t. XCVI, col. 875.



Lœwe : *Cera ista ista quam tenemus ardentem*[1], serait d'époque plus ancienne. Le terme même *cera*, l'allusion à un simple cierge portatif, et l'inspiration en partie profane du fragment qui nous a été conservé, nous font penser à une simple bénédiction semblable à celle du missel gélasien et donnant lieu à un *prœconium* du genre de ceux d'Ennodius.

Ces abus de rhétorique diaconale, qui faisaient durer la cérémonie « depuis la tombée du jour jusqu'au delà du milieu de la nuit[2] », avaient peut-être dérouté certaines églises moins conservatrices dans la région de la Narbonnaise ; car le concile de Tolède regrette que « certaines églises ne bénissent pas la lampe et le cierge en cette vigile de Pâques, et demandent pourquoi nous les bénissons ». L'explication qui va suivre répond au sens de la préface isidorienne, beaucoup mieux qu'à celui de l'ancien *præconium*, et l'on peut croire que cette notice a été rédigée par l'évêque de Séville en personne : « C'est à cause du glorieux mystère de cette nuit-là, que nous faisons cette bénédiction solennelle ; et aussi parce que cet usage ecclésiastique est recommandé en beaucoup de pays et dans les diverses régions de l'Espagne. Aussi est-il juste qu'on le conserve, pour l'unité de la paix, dans les églises de la Gaule [Narbonnaise]. »

Le concile a raison de dire « qu'on le conserve », car, en ces Églises voisines de l'Espagne et du pays de Prudence, il est bien sûr qu'on avait connu autrefois cette bénédiction solennelle. Peut-être, au contact des Églises gauloises, cherchaient-elles à ramener ce rite aux dimensions d'une simple oraison, dite par l'évêque, tout comme dans le sacramentaire gélasien, soupçonné[3] d'avoir été introduit en Gaule méridionale dès le temps de Gennade de Marseille († v. 495).

1. Ewald et Lœwe, *Exempla scripturæ visigothicæ*, Heidelberg, 1883, planches II et III.

2. Cf. la lettre de Braulion, évêque de Saragosse à l'abbé Frunimien, P. L., t. LXXX, col. 662 *a*.

3. D. Morin, *Notes liturgiques*, *Revue bénédictine*, 1913, p. 226. Nous aurions une marque de cette innovation dans les deux formules de bénédiction prononcées par l'évêque à la sacristie. *Liber Ordinum*, p. 208.

II. — *La messe*

Les chants du début et les prières litaniques. — Les lectures. — L'homélie. — Les sept prières à forme variable. — Les formules fixes de l'offertoire et du canon. — Le *Pater* et la communion.

A partir du canon 11e jusqu'au 18e inclusivement, tous les décrets concernent en quelque façon la messe et même principalement les chants de la messe. Mais rappelons-nous que le concile n'a point l'intention d'en fixer les formulaires, encore moins les mélodies. Il ne décrit même pas, comme il l'a fait pour la Semaine Sainte, la contexture de telle partie maîtresse du service solennel ; il se borne à régler la succession des parties normales du sacrifice, ce que nous appellerions l'ordinaire de l'avant-messe.

Comme cette liturgie nous est peu familière, il sera bien utile d'éclairer notre religion à l'aide d'un livre de messe contenant cet ordinaire. Le missel wisigothique ne nous le présente pas une seule fois en son entier, et contient seulement les neuf formules qui varient dans le canon. Il ne donne jamais surtout la *missa secreta*, ou canon de la messe, que les prêtres devaient savoir par cœur[1].

Ce n'est donc pas un vrai « missel », mais, au sens strict du mot, un « *liber sacramentorum* ». Par contre, le *liber Ordinum*, tout en réglant plutôt les cérémonies extraordinaires et le rituel, nous présente une messe votive, « *missa omnimoda* », où les pièces de chant et les lectures sont insérées à leur place ; c'est ce schéma qui va nous servir[2] à localiser les prescriptions du concile de Tolède de 633[3].

Le prêtre, avec le chœur, commençait par chanter ce que nous appelons l'*Introït*, et que les Espagnols nommaient le *Prælegendum*[4], ou préambule aux lectures, ou *Alleluiaticum*,

1. Aussi bien n'avons-nous pas à nous en préoccuper, puisque le IVe concile de Tolède ne légifère que sur la messe des catéchumènes d'une part, et sur la conclusion de la messe (canon 18e) d'autre part.
2. Cf. Dom Férotin, *Le Liber Ordinum*, p. 229.
3. Il débute par une oraison récitée privément : *adclinis tacite dicit hanc orationem* (p. 229) ; mais comme c'est une prière composée par Julien de Tolède († 690), il est à croire aussi que ce rite de confession est plus récent qu'Isidore.
4. « *Quum venerit sacerdos ut sacrificium offerat, antequam prelegendum decantare incipiat, adclinis ante altare...* » l. c. Cette rubrique suppose que, du moins à certaines

quand il se concluait par *alleluia*[1] : c'était une de ces antiennes avec plusieurs versets de psaume, dont parle saint Isidore en son *De officiis*, l. I, c. VII, avant de parler des *preces*, qui viennent ensuite et répondent à notre collecte.

La manière de dire cette oraison différait sensiblement de la manière romaine commune et ressemblait plutôt à la façon dont se disent, aujourd'hui encore, nos oraisons solennelles du Vendredi Saint ; c'est-à-dire que le diacre disait à plusieurs reprises : *Silentium facite !* comme saint Isidore le rappelle d'un mot en son livre : « ... C'est pourquoi aussi le diacre, d'une voix retentissante, impose silence pendant les psalmodies ou les lectures, pour que l'unité soit maintenue entre tous, et que ce qui est annoncé à tous, soit de tous entendu[2]. » Il parle ailleurs de la consigne donnée par les diacres de se mettre à genoux[3]. D'ailleurs, dans le canon 4 de Tolède, nous avons, dans le cadre du synode, tout le rite de ces oraisons de la messe wisigothique, où le diacre tient le rôle de notre actuel célébrant. « Il dit : *Orate*, et aussitôt tous se prosterneront, à terre et prieront assez longtemps et tout bas, avec des larmes et des gémissements. Alors le prêtre « se levant, exprime au Seigneur tout haut une prière, tous restant encore prosternés à terre[4]. »

Une fois la prière terminée à genoux, le diacre faisait lever l'assemblée par une de ces formules courantes, que le *Liber Ordinum* ne mentionne même pas, mais qui est encore citée dans notre IVe concile : *Finita oratione et responso ab omnibus : Amen, rursus dicat diaconus : Erigite vos ; et confestim omnes surgent.* Nous n'avons pas dépassé les bornes de l'accommodation, car la formule : *Erigite vos* se trouve exprimée par hasard pour la messe ordinaire dans un Rituel de Silos de 1039.

Le prêtre, à l'origine, se bornait donc à résumer la prière silencieuse de tous, en englobant dans sa supplication tous les

messes moins solennelles, le prêtre faisait son entrée en silence, puis prenait sa part du chant de l'antienne initiale, avec les clercs réunis au chœur. Dans la liturgie hispanisante représentée par les deux lettres attribuées jusqu'à ces temps derniers à saint Germain de Paris, le prêtre, au contraire, fait son entrée processionnelle au chant du *Prelegendum*. *Dict. arch. chrét. et liturg.* s. v. *Germain de Paris*, col. 1061.

1. *Le Liber Ordinum* marque le *Prelegendum*, col. 243, 273, 285, 346... ; le *Liber Sacramentorum*, col. 697, 698, 699 (cette fois sous le nom d'*Alleluiaticum*), col. 740, 741, 760.

2. *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. X, n. 3 ; P. L., t. LXXXIII, col. 715.

3. « *Ipsi enim clara voce in modum præconis, admonent cunctos, sive in orando, sive in flectendis genibus, sive in psallendo, sive in lectionibus audiendis ; ipsi etiam ut* Aures habeamus ad Dominum *acclamant ; ipsi quoque evangelizant ; sine ipsis sacerdos nomen habet, officium non habet.* » *De officiis*, l. II, c. VIII, n° 4.

4. Dans le texte, les rôles sont tenus par l'un des évêques et par l'archidiacre.

membres de l'Église. Le IV[e] concile, en un autre endroit, fait allusion à cette extension universelle de l'*oratio* : « L'Apôtre exhorte Timothée et nous avertit de prier ainsi quand il dit : « *Obsecro igitur primo omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones, pro omnibus hominibus, pro regibus et pro omnibus qui in sublimitate sunt.* » De même donc, ajoute-t-il, que se font ainsi les *orationes*, que personne ne reprouve non plus les hymnes composées en l'honneur de Dieu[1]. » On voit, en cette description, qu'à l'inverse des hymnes qui visaient la louange de Dieu, les oraisons étaient anthropocentriques et énuméraient les intentions des fidèles.

Que l'intercession universelle ait été, sous une forme ou sous une autre, en usage avant les lectures de la messe wisigothique, du temps de saint Isidore, c'est ce qu'on peut légitimement conclure de la définition des *preces*, qu'il donne en son *De officiis*, l. I, c. VIII, avant de décrire les *lectiones* : [De l'exemple du Seigneur enseignant l'oraison dominicale] est venue la coutume de l'Église de supplier Dieu par des prières contre toutes les misères de l'âme, à l'imitation des formules que le Christ a établies. Ce sont les Grecs qui, les premiers, ont commencé à composer de ces *preces* pour supplier le Seigneur[2] ».

Remarquons toutefois que, s'il ne dit rien de précis sur la teneur des oraisons, il en reconnaît du moins l'origine grecque. N'y voyait-il pas une imitation de cette litanie diaconale qui avait pris naissance à Antioche au IV[e] siècle, était passée à Constantinople au V[e], et avait été imitée à Milan, peut-être à Rome même par saint Gélase[3] ? Ce serait alors un byzantinisme de plus dans la messe wisigothique.

Pour cela, il faudrait savoir si, dans l'Espagne de saint Isidore, le diacre se contentait encore à l'église, comme dans les conciles solennels, d'imposer la consigne générale : *Orate* ; s'il ne spécifiait pas déjà, comme actuellement en Orient, une série d'intentions spéciales sous forme de litanie, à laquelle le peuple chrétien s'associait activement par la réponse haletante : *Kyrie eleison.* C'était là un genre nouveau de prière, aussi différent de l'hiératique « prière des fidèles » que les acclamations de Lourdes diffèrent d'une consécration solennelle au Sacré-Cœur. Notons que ces *diaconica* appartenaient plutôt à l'avant-messe, ou messe des catéchumènes, et que la part

1. Canon 13, P. L., t. LXXXIV, col. 371.
2. P. L., t. LXXXII, col. 744.
3. D. WILMART, *Dict. A. C. L.*, s. v., *Germain de Paris*, col. 1076.

du diacre et des fidèles y était beaucoup plus marquée. Tout se ramène donc à rechercher quel rôle saint Isidore réserve aux diacres. Sans doute, dans le *De officiis*[1], il énonce le principe que « sans les diacres, le prêtre a le nom, sans avoir l'exercice de sa dignité ». Mais il paraît bien, dans la même phrase, restreindre son rôle dans la prière à celui « d'un héraut qui avertit tous les fidèles soit de prier, soit de fléchir les genoux, soit de psalmodier, soit d'écouter les lectures. » Or, tout ceci nous ramène au monde antique des *Orationes solemnes*. Bien plus, dans la phrase suivante, le saint docteur semble exclure la participation du diacre à la prière : « On demande au prêtre de prier, au diacre de psalmodier[2]. » Il est vrai que ces litanies déclamées par le diacre sont elles-mêmes une sorte de psalmodie.

Pour trouver la mention nette de la prière diaconale, il faut recourir à la lettre à Leufroy : « *Ad ipsum pertinet officium precum*[3]. » Mais, si cette lettre appartient certainement à l'Espagne wisigothique[4], il n'est pas également sûr qu'elle soit de la main ou même de l'époque de saint Isidore. Plus volontiers, à cause de cette mention neuve, nous y verrions un document du milieu du VIIe siècle, témoignant de l'introduction de la litanie diaconale d'Orient en Espagne.

Il est certain par ailleurs que les diacres, en Espagne, furent chargés de formuler des litanies de demandes, mais en dehors de la messe, par exemple aux enterrements[5], à l'office de complies, dans certaines bénédictions, ou du moins à d'autres moments de la messe, principalement entre les deux premières lectures[6], voire même avant l'offertoire. Ces demandes sont alors scandées, comme à Constantinople, par les *Kyrie eleison* de l'assistance et conclues par l'oraison du célébrant. Mais la *missa omnimoda*, qui nous a servi jusqu'ici de cadre, paraît bien avoir comporté, à un moment donné de son évolution, une telle litanie diaconale dès la fin de l'Introït. Là, en effet, dans le *Liber Ordinum* du Xe siècle, on surprend une *oratio*

1. *De officiis ecclesiasticis*, l. II, c. VIII ; P. L., t. LXXXII, col. 789.
2. « *Ipsi enim clara voce in modum præconis admonent cunctos sive in orando, sive in flectendis genibus, sive in psallendo, sive in lectionibus audiendis ; ipsi etiam ut aures habeamus ad Dominum acclamant, ipsi quoque evangelizant ; sine ipsis sacerdos nomen habet, officium non habet. Nam sicut in sacerdote consecratio, ita in ministro dispensatio sacramenti est, illi orare, huic psallere mandatur.* » De eccl. officiis, l. II, c. VIII ; P. L., t. LXXXII, col. 789.
3. P. L., t. 82. col. 895.
4. Voir plus haut, p. 71.
5. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, col. 20, 86, 114, 130, 133, 151, 182 : *Liber Sacramentorum*, col. 778, 872, etc...
6. D. Férotin, *Liber Sacramentorum*, col. 723-730.

qui n'est manifestement qu'une amplification des *Miserere* de l'assistance : *Miserere nobis, Domine, miserere nobis, et a cunctis malis preteritis, presentibus et futuris nos eripe... Omnium infirmorum valetudines cura*[1]... » C'est le meilleur commentaire qu'on puisse donner de cette supplication.

Quel qu'ait été le mode le plus en vogue au temps du IVe concile de Tolède, cette supplication du début de la messe était, de toutes façons, conclue par le prêtre sous la forme d'une oraison de portée générale[2], ce qu'on appelait : *collegere orationem* ; c'était, en somme, notre collecte[3]. On nous dira que nous nous laissons guider ici par la messe romaine, plus que par les livres mozarabes. Cependant, ne l'oublions pas, cette *oratio*, et précisément sous ce titre caractéristique, est prévue dans toutes les messes votives marquées *in extenso* dans le *Liber Ordinum*[4]. Parfois, sans doute, elle n'est indiquée que par ses premiers mots, — comme l'oraison *A cunctis* de nos missels, — à cause précisément de son caractère banal, qui permettait au célébrant de la savoir de mémoire. Que si, dans certaines messes votives, elle est totalement omise, — tout comme nos oraisons de commémoraisons — c'est apparemment qu'elle était laissée au choix du prêtre. Ainsi nous expliquons aussi l'absence de cette oraison initiale dans les innombrables messes du *Liber Sacramentorum* de Tolède. Veut-on donner de cette absence une exégèse plus radicale, il faudra dire qu'au xe siècle, où ce missel fut écrit, les collectes du début de la messe avaient été supprimées ches les Mozarabes, de même que, dans le rit romain, la grande prière des fidèles au début de l'offertoire.

*
* *

Il faut avouer d'ailleurs que tout ce début de la messe wisigothique a dû évoluer vers les usages byzantins, et qu'il ne reste plus de traces nettes des divers chants autochtones qui occupaient, sans doute, primitivement l'intervalle laissé béant entre le *Dominus sit semper vobiscum* du célébrant et la première lecture. Ainsi, avant de parler des lectures,

1. H. l., col. 231, note 1 ; cf. *Liber Sacramentorum*, col. 872.
2. *De officiis*, l. I, c. VIII.
3. D. Férotin, l. c., col. 70, 144, 182, 192.
4. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, col. 231, 243, 249, où il y a même deux textes de rechange avant la lecture de l'Ancien Testament.



Isidore, en son *De officiis*, livre I, chapitre IX, dit un mot des répons ; mais, dans les livres mozarabes, on ne trouve plus rien à cet endroit qui corresponde à ce genre de chants, sauf le *psallendum*, qui prend place après la lecture de l'Ancien Testament. Au contraire, nous trouvons, là même, trois chants d'origine grecque l'*Aios*, le *Kyrie* et le *Benedictus*, dans la description de la messe gallicane. Attribuée jusqu'ici à saint Germain de Paris († 576), elle a été reconnue d'époque postérieure et d'origine bourguignonne, sinon narbonnaise. Mais comme « l'étude liturgique » entreprise par dom Wilmart[1], « a permis de dégager nombre de détails qui rapprochent leurs rites des rites mozarabes », on peut se demander si, à une époque voisine de 650, la messe wisigothique ne s'était pas surchargée de chants d'origine byzantine, tels que l'*Agios o theos* — le Trisagion du Vendredi Saint — prévu dans la lettre en question pour toutes les messes de l'année, tels que le *Kyrie eleison* et le *Benedictus*, appelé « prophétie » dans la même lettre. Cependant, les contaminations wisigothiques que nous soupçonnons dans ce document, originaire d'Autun, ne valent que pour le VIIIe siècle. Et puis, on le sait, d'une part, le Trisagion ne s'introduisit à Constantinople que du temps de Nestorius ; et en Espagne, d'autre part, notre IVe concile de Tolède et saint Isidore de Séville ne font pas la moindre allusion à des chants byzantins maintenus en leur teneur grecque. En conséquence, nous n'avons pas à nous y arrêter plus longtemps, et nous sommes autorisés à dire que c'est à une époque postérieure, au cours du VIIe siècle, qu'ils ont pris place dans l'ordinaire de la messe wisigothique[2].

Après l'oraison et le salut du célébrant : *Dominus sit* [*semper*] *vobiscum*, venaient trois lectures : deux de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament ; la règle ancienne ne comportait pas d'exception. Mais voici que le canon 17 demande de recevoir l'Apocalypse parmi les livres canoniques et de lui donner place parmi les lectures liturgiques au temps pascal. Cette motion s'appuie « sur les décisions de nombreux conciles »

1. D. WILMART [*Lettres attribuées à saint Germain de Paris*], dans *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, col. 1098.

2. On trouve l'*Aios* sous sa forme simple avec sa traduction latine à cinq fêtes principales du missel de Tolède, (l. c., p. 740, 745, 756, 763, 806) et trois fois sous sa forme amplifiée (l. c., p. 737, 760, 809). Mais l'addition de la doxologie grecque : *Doxa Patri, che Iu, etc.*, nous fait croire que ce sont des emprunts mal déguisés aux Byzantins, et qui n'ont jamais fait corps avec la liturgie nationale.

— entendez le IIIe concile de Carthage, car celui de Laodicée n'admet pas l'Apocalypse — et des « décrets synodiques des saints évêques de Rome ». L'*Hispana* en contient seulement deux : la décrétale d'Innocent à Exupère et le décret d'Hormisdas. Mais les Pères de Tolède pouvaient avoir connaissance de celui de Gélase ou de celui de Damase, qui faisaient place aussi à l'Apocalypse parmi « les livres à recevoir[1] ».

Le concile prétend que ces conciles y voient aussi « une œuvre de Jean l'Évangéliste » ; mais, il faut le reconnaître, aucune de ces vénérables listes de livres canoniques ne donnait expressément l'Apocalypse comme de Jean l'Évangéliste, et toutes la séparaient des épîtres de l'apôtre Jean[2], d'une façon au moins étrange. Disons plutôt que l'origine apostolique était désormais chose jugée en Espagne. Ainsi, dans son *De officiis*, saint Isidore avait donné à ce livre la toute dernière place, suivant en cela la classification chronologique de saint Jérôme et de la Vulgate[3]. Au chapitre suivant, il affirmait que l'Apocalypse était de Jean l'Apôtre : c'était plus qu'il n'en fallait aux Pères de Tolède pour tenir lieu de conciles et de décrétales.

Ainsi, il y avait déjà un lectionnaire fixe, et il ne faut pas hésiter à en affirmer l'existence dès la fin du VIe siècle en Espagne comme au delà des monts. C'était un « livre très nécessaire » qu'on appelait pour cela *Comes* ou compagnon[4]. On a retrouvé l'ancien lectionnaire romain antérieur à saint Grégoire[5] ; on soupçonne aussi l'existence d'un lectionnaire gallican, plus ou moins officiel, et y il a un auteur à qui l'on peut l'attribuer avec certaine apparence de raison : c'est Claudius Mamert († 473), le frère de l'évêque de Vienne[6], auquel Sidoine Apollinaire reconnaît le mérite d'avoir fixé les lectures : « *Quæ quo tempore lecta convenirent.* »

La Gaule méridionale ayant son *Comes* à la fin du Ve siècle, pourquoi voudrait-on que l'Église d'Espagne, si ouverte à l'influence d'Arles, ait attendu le VIIe siècle pour avoir le sien ? Le Ier concile de Braga de 562 ne se plaignait-il pas déjà des divergences dans les lectures de la messe pour les fêtes ? Ainsi le *Liber comicus* de l'Église de Tolède, tel que l'a

1. D. Chapman, *Revue bénédictine*, 1913, p. 206.
2. D. Chapman, l. c. montre que les anciennes listes latines mettaient l'Apocalypse avant les épîtres catholiques, débutant par celles de saint Pierre.
3. *De officiis eccles.*, l. I, ch. XI.
4. En 1073, Pélage lègue un « *librum in ecclesia necessarium qui Comicus dicitur* ».
5. D. Morin, *Revue bénédictine*, 1910, p. 73.
6. D. Morin, *Rev. bénédictine*, 1913, p. 228-230.

édité dom Morin, peut fort bien remonter au VIe siècle[1] pour son fonds primitif, encore que le manuscrit qui nous l'a conservé ne soit que du XIe. Ce serait même, d'après dom Morin, une adaptation à la liturgie espagnole d'un *Comes* composé pour l'Italie méridionale par Victor, évêque de Capoue († 573)[2].

Dans son édition *princeps*, il ne portait donc pas encore de leçons de l'Apocalypse au temps pascal[3], et cette fixation serait ainsi la marque de l'initiative du concile de 633. De fait, au dimanche *in Hilaria Paschæ*, abandonnant les leçons de l'Ancien Testament, qu'il a tout le reste de l'année, il prescrit la lecture de l'Apocalypse *primo loco*, et pour ainsi dire *per ordinem*. Le jour de Pâques, il marque les premiers versets du chapitre I, et les chapitres II et III pour la semaine pascale, les chapitres VII et suivants pour les dimanches après Pâques[4], jusqu'à la Vigile de la Pentecôte exclusivement[5]. La seconde lecture au temps pascal est empruntée aux Actes.



Après la lecture de l'Apocalypse ou de l'Ancien Testament, on lisait les épîtres et d'ordinaire les épîtres de saint Paul : de là le nom d'*Apostolus* donné (can. 12) à cette seconde lecture. Entre les deux lectures on plaçait un Répons nommé *Psallendum*. A ce même endroit, le canon 14 prescrit le chant de « l'hymne des trois enfants », c'est-à-dire du cantique *Benedictus es*. Il faut bien avouer que cette psalmodie ornée faisait double emploi avec le *Psallendum* qui suivait : aussi, pour l'imposer, le concile en appelle « à l'exemple de toute l'Église catholique répandue par le monde ». L'assertion est certainement hardie, et en somme inexacte, puisque la litur-

1. D. MORIN, *Liber Comicus*, Maredsous, 1893.
2. D. MORIN, *Revue bénédictine*, 1890, p. 416 ; 1898, p. 248.
3. On en a une preuve dans le discours de saint Léandre au concile de 589, qui fait allusion à une épître d'Isaïe XLIV, 25.
4. Il n'excepte pas même les rares fêtes de saints ; seule la fête de l'Ascension déjà pourvue d'une lecture de l'A. T. n'a pas de leçon de l'Apocalypse.
5. On s'est demandé si le concile ne parlait pas plutôt de lire l'Apocalypse parmi les leçons de l'office de nuit ; et c'est l'avis d'Hefele. Quand le concile demande de « recevoir » ce livre, il entend bien qu'on en usera aussi aux heures de la nuit. Le mot *missarum* pourrait s'entendre, il est vrai, de ces lectures, que l'on appelait également *missæ* : il y en avait six chaque nuit, et la messe du jour était parfois appelée simplement la « septième *missa*. » (DE BRUYNE, *Revue bénédictine*, 1913, p. 427). Mais, d'abord, l'expression *missarum tempore* s'entend mieux de la longue messe mozarabe ; et surtout la consigne : « *In Ecclesia prædicaverit* » est tout à fait l'équivalent de « *priusquam Evangelium prædicetur* » du canon 12e, qui ne s'entend que de la messe.

gie romaine, du moins, ne faisait chanter ce cantique qu'au Samedi des Quatre-Temps. L'emploi de cette hymne pour ce jour de pénitence avait dû, dans les milieux favorables aux usages romains, lui conférer un caractère de tristesse qui interdisait « à certains prêtres de la chanter aux jours de dimanches et aux solennités des martyrs ». Contre cette infiltration romaine, consciemment ou non, le concile national de Tolède maintient l'intégrité de « l'ancien rite wisigothique[1] ». C'était un lecteur qui chantait cette hymne « au pupître » des chantres, distinct de l'*analogium* où se disaient l'évangile et le sermon[2].

Les prêtres de goûts romanisants, qui supprimaient ainsi le *Benedictus es* avant l'Épître, étaient les mêmes vraisembla blement, qui chantaient après l'Épître l'*alleluia*, ou, comme s'exprime le canon 12e, « les *laudes* » : c'était la place qu'on lui donnait dans les liturgies romaines et milanaises. Mais « les canons, dit le concile, prescrivent de chanter ces *laudes*, non pas après l'Apôtre, mais après l'Évangile ». Nous avouons ne pas savoir à quel concile précis les Pères font ici allusion ; ce doit être à des canons d'origine africaine, car, après l'Évangile, les églises d'Afrique chantaient l'*alleluia* tous les dimanches de l'année et au temps pascal[3], tandis que celles des Gaules mettaient là le *Sanctus Deus*. Plus positif est le chapitre XIV du *De officiis* de saint Isidore[4], qui plaçait également à cet endroit l'*alleluia* ; et il en donnait cette raison empruntée à saint Augustin : « Après l'annonce du royaume de Dieu au moyen des lectures des deux Testaments, l'*alleluia* se chante à la fin pour marquer que notre activité ne consistera alors qu'à louer Dieu. »

La pratique africaine était assurément très symbolique, et, considérant l'*alleluia* comme un chant de résurrection, elle ne le comportait que le dimanche et au temps pascal. « Mais chez nous, ajoute saint Isidore, en vertu d'une antique tradition, nous le chantons en tout temps, sauf aux jours de jeûne et en Carême, d'après cette parole : *Laus* (c'est le nom wisigothique de l'*alleluia*) *ejus semper in ore meo.* » La raison est sans doute fort bonne, et montre que l'Écriture est utile

1. « *Hymnum trium puerorum post lectiones canetur.* » Cf. Le Brun, *Explication de la messe*, t. II, p. 209 et 218.
2. Cf. Etymol., l. XV, c. IV, n. 15, édit. Lindsay, t. II, *h. l.*
3. S. Augustin, *Epist. LV ad Januarium*, c. XV, P. L., t. XXXIII, col. 218 ; *Sermo CCLII*, n. 9 ; *Enarr. in Psalm.* CVI et CX.
4. *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. XIV ; P. L., t. LXXXIII, col. 751.

à tout. Encore fallait-il ne pas exagérer ; c'est ce que faisaient certains prêtres en Espagne, qui employaient l'*Alleluia* d'un bout à l'autre de l'année, « même en Carême, sauf aux jours de la Semaine Sainte ». En son canon 11e, le concile de Tolède ramène ces intempérants à la règle ancienne exposée à nouveau par l'évêque de Séville[1].

*
* *

Saint Isidore, en ses ouvrages, ne parle point d'homélie à la messe, et notre concile, pas davantage, encore que le canon 25 recommande « aux prêtres qui ont reçu la charge d'enseigner au milieu des fidèles de connaître les Saintes Écritures et les canons, pour que leur ministère de prédication et de doctrine ait de la solidité[2] ». Concluons que ces instructions des prêtres se faisaient bien « *in populis* », mais surtout en dehors de la messe, ou bien qu'elles ne se faisaient guère après l'Évangile qu'aux messes épiscopales[3]. Malgré tout, ce canon suppose une situation un peu plus avancée que celle de saint Césaire dans la Gaule méridionale, mettant aux mains des prédicateurs des homélies toutes faites ; elle est très en avance sur celle que suppose Grégoire de Tours dans le reste de la Gaule, où le sermon est, pour ainsi dire, inexistant.

Après l'Évangile et l'*alleluia* conclusif, ou du moins après l'homélie, la série des enseignements est complète et la première partie de la messe achevée. Les catéchumènes sortaient à ce moment, encore au milieu du VIe siècle, lors des conciles de Lérida et de Valence de 524, qui s'efforcent de maintenir l'ancienne discipline du « renvoi[4] ». La formule : *Si quis catechumenus remaneat exeat foras*[5] se dit-elle encore à l'époque de saint Isidore ? Notre érudit note bien que « cette *missa* a lieu au moment de l'offertoire, et que les catéchumènes sont mis dehors, au cri du diacre, et on les renvoie ainsi parce

1. Il avait encore excepté les autres jours de jeûne ; et il avait recommandé spécialement le jeûne du 1er janvier. Aussi une enclave du même canon 11e interdit l'*Alleluia* en ce même jour. Cependant, comme cette phrase est absente des plus anciens manuscrits, nous croyons que c'est une addition.

2. « *[Sacerdotes] docendi officium in populis susceperunt. ...Sciant igitur sacerdotes Scripturas sanctas et canones ut omne opus eorum in prædicatione et doctrina consistat.* P. L., t. LXXXIV, col. 374.

3. Cf. le Concile de Valence de 524, can. 1, P. L., t. LXXXIV, col. 325.

4. Concile de Lérida, can. 4, et concile de Valence, can. 1. P. L., t. LXXXIV, col. 323 et 325.

5. *Etymologies*, l. VI, ch. XIX, P. L., t. LXXXII, col. 252.

que ceux qui n'ont pas encore reçu le baptême ne peuvent assister au sacrement de l'autel ». Reste à savoir si, de son temps, ce renvoi était encore effectif.

*

* *

Alors on entrait dans la partie proprement sacrificielle réservée aux fidèles. Cette distinction des deux synaxes, primitivement indépendantes, qui ont constitué la messe, resta toujours visible dans le rite mozarabe[1]. C'est ainsi que saint Isidore et nos missels les plus récents s'accordent pour n'énumérer les oraisons de la messe qu'à partir de l'offertoire : la prière d'offrande, dans le *Liber Ordinum*, tout comme dans le *De officiis*[2], est la *prima missæ oratio*, ou simplement la *missa*.

Or ces prières nous semblent, à première vue, beaucoup moins fixes que celles que nous avons actuellement à notre messe romaine ; elles variaient à chaque messe et comprenaient sept ou huit formules, qui, dans nos missels, sont intitulées régulièrement : *missa*, *alia* [*missa*], *post nomina*, *ad pacem*, *inlatio post Sanctus*, *post Pridie*, *ad Orationem dominicam*. Plusieurs, et des plus avertis, s'y sont trompés, et ont cru bonnement que la messe wisigothique consistait à réciter à la suite ces huit oraisons d'une fête donnée[3]. C'est comme si l'on disait que la messe romaine est contenue dans l'antienne d'offertoire, la secrète et la postcommunion.

En y regardant de plus près, on constate que ces huit titres sont en fonction de quelques autres rites ou formules invariables qui, pour cela même, ne sont pas mentionnés à chaque messe. Par bonheur, une fois du moins, le *liber Ordinum* a encadré le canon wisigothique de la messe dans la série complète de ces oraisons variables, au début du II[e] livre, dans l'*Ordo misse omnimode*[4]. Ce dernier qualificatif, appuyé sur la teneur vague des pièces de cette messe, puis sa place au début des messes votives du *Liber Ordinum*, enfin le soin qu'on a pris

1. Les conciles de Lérida et de Valence de 524 parlent encore de *missa* en ce sens, P. L., t. LXXXIV, col. 323 et 325.
2. D. Férotin, o. c., p. 233, note 1.
3. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, p. 227-229, et *Liber Sacramentorum*, p. xx-xxi.
4. L. c., p. 229-243.

de la rédiger *in extenso*, nous donnent à penser que c'est une de ces *missæ cotidianæ*[1] les plus anciennes du recueil[2].

Nous aurions donc ici un véritable « Ordinaire de la messe » espagnole, établi une cinquantaine d'années avant le concile de 633. Sans doute, le formulaire en a été quelque peu rajeuni par Julien de Tolède ; pourtant le schème des cérémonies est bien le même que du temps de saint Isidore. Et l'un des anciens possesseurs de ce missel s'en est bien aperçu, puisqu'il suspendit dans la marge, sur des espèces de blasons, les divisions mêmes de la messe wisigothique d'après le *De officiis* de l'évêque de Séville. Que veut-on de plus pour admettre le plan général que nous fournit ce document unique ? Nous verrons d'ailleurs, à l'usage, qu'il concorde de tous points avec les définitions de saint Isidore en ses divers ouvrages, et avec les dispositions réformatrices du grand concile de Tolède.

1° Voyons d'abord les sept ou huit formules de rechange qui encadrent les formules fixes, et qui constituent les « messes ». Cette succession d'oraisons n'a jamais été plus clairement décrite que par saint Isidore, au Ier livre de ses « Offices ecclésiastiques », dans le chapitre XV intitulé : *De missa et orationibus*. Il suffira de rapprocher les appellations qu'il leur donne des titres que leur affectent les missels mozarabes postérieurs pour constater la fixité de ce cœur du sacrifice.

Prima admonitionis : c'est la première *missa* des missels, qui suit le renvoi des catéchumènes et annonce les *preces* des fidèles.

Secunda invocationis : c'est la seconde *missa* qui résume ces mêmes prières, et formule l'offrance du pain et du vin que les sous-diacres viennent de recevoir de la main des fidèles. Après avoir récité les noms des bienfaiteurs.

Tertia effunditur pro offerentibus : c'est l'oraison *Post nomina*, qui recommande les vivants et les défunts, dont les noms ont été récités par le diacre.

1. Samson de Cordoue (*Apologeticus*, l. II, c. XIII et XXIII) attribue bien à Julien de Tolède plusieurs de ces *missæ cotidianæ ;* et justement la première oraison de cette *missa omnimoda : Accedam ad te, Domine, in humilitate...* se lit en tête d'un des ouvrages théologiques de Julien de Tolède (P. L., t. XCVI, col. 957 et col. 537). Mais les autres pièces de cette messe, qui sont de saveur bien plus ancienne, nous montrent que nous avons là une de ces messes antérieures dont, au dire de son biographe Félix, « il s'est contenté de corriger le style », en la complétant d'une pièce de sa façon : « *Librum missarum... in quibus* [*partibus*] *aliquas vetustatis incuria vitiatas ac* semiplenas *emendavit atque* complevit. » (*Isidori opera*, t. VII, p. 178, n° 141). Ces messes réputées incomplètes à la fin du VIIe siècle étaient des messes anciennes au formulaire moins varié.

2. Dom Férotin la regarde comme rédigée au VIe siècle. *Le Liber Ordinum*, p. XXI

Quarta pro osculo pacis : c'est l'oraison *ad pacem*, qui accompagne le baiser de paix.

Quinta infertur illatio : c'est l'*inlatio* avec le *Sanctus* et le *Post sanctus* des manuscrits ;

Puis, après le que prêtre a dit les paroles de la consécration, *sexta succedit çonfirmatio sacramenti*, définition assez mystérieuse du *Post pridie* à la fin du canon.

Ultima est oratio qua D. N. J. C. discipulos suos orare instituit : c'est le *Pater noster* avec son préambule et son embolisme final.

Telles sont ces sept oraisons, dont la cinquième comprend, à elle seule, deux formules. Ces huit formules, parfois très longues, variaient à toutes les fêtes, et constituaient pour le cours de l'année un volumineux missel. Mais nous n'avons pas à en parler plus longuement puisque le concile de 633, pas plus que saint Isidore, n'eut à s'en occuper. Ce silence est d'autant plus surprenant que les conciles espagnols antérieurs ou postérieurs n'en parlent pas davantage. Cela tient à deux raisons complémentaires : 1° le schéma général en était intangible, parce qu'elles correspondaient à des moments très précis du sacrifice ; 2° le formulaire des embolismes, par contre, était si libre, que tout évêque doué de quelque talent euchologique pouvait prendre sur lui de composer des « livres de messes ». Ainsi fit saint Julien de Tolède, au dire de son biographe Félix ; mais ces compositions, postérieures d'une cinquantaine d'années au concile de 633, rentraient certainement dans le cadre prévu par saint Isidore, et elles peuvent servir à donner une idée générale de sa liturgie.

Ces embolismes de rechange et « ces prières qu'on peut appeler d'encadrement[1] », ne doivent pas nous faire oublier les formules fixes et les rites traditionnels, la plupart très archaïques, qu'ils étaient destinés à introduire, ou à conclure. La première *missa* conclut, si l'on veut réfléchir à son nom, l'ancien renvoi des catéchumènes, et aussi le chant du *sacrificium* ou offertoire.

La seconde oraison : *alia* [*oratio*] n'est, en réalité, que la conclusion par le prêtre des *preces* dites par le diacre pour tous les besoins des fidèles ; à cause de cela, ces *preces* ne sont

1. D. Wilmart, *Dict. A. C. L.*, l. c., col. 1085.

marquées qu'une seule fois dans le *Liber Ordinum* (p. 234) ; mais il n'est pas douteux que cette litanie, plus ou moins abrégée, se redisait à chaque messe[1].

La troisième oraison *Post nomina*, n'était, comme son nom l'indique, que la terminaison, variée suivant les fêtes, d'une liste de saints et de bienfaiteurs vivants ou défunts énoncée en des termes consacrés[2].

La quatrième oraison annonçait le baiser de paix qui s'accompagnait lui-même de chants. Les deux formules : *illatio* et *post Sanctus* encadraient le *Sanctus*, et le *post Pridie* venait en conclusion des paroles de la consécration ; enfin, le *Pater*, comme nous l'avons dit, s'encadrait entre un préambule et une finale variable.

Pour les deux premières prières fixes, le rituel wisigothique est resté très archaïque : le renvoi des catéchumènes est demeuré celui de saint Isidore ; pour la prière suivante, nous sommes très près encore de cette antique « prière des fidèles », qui se faisait primitivement avant l'offertoire. En France, ce mode de prier était encore usité au VIe siècle, d'après une note du concile de Lyon (516-523)[3]. En Espagne, il y avait même une formule traditionnelle pour indiquer ces intentions : *In mente habeamus*... qu'on lit déjà dans les Actes contemporains de saint Fructueux, martyr de Tarragone († 259), et qui se retrouve équivalemment de l'autre côté de la mer, sous la plume de saint Augustin[4]. Or, cette archaïque formule se lit de nouveau dans le Missel mozarabe en la messe-type du premier dimanche de l'Avent[5] ! Mystérieux cheminement, comparable à celui du Guadalquivir qui se perd dans les sables et reparaît à Séville !

Tous ces rites vénérables avaient des formulaires relativement fixes et ne prêtaient à aucune fâcheuse déformation : rien de plus traditionnel que les *preces fidelium*, les chants *ad pacem* et la lecture des dyptiques, etc... Seule cette dernière prière, comportant une récitation de noms, et une spécification d'intentions, laissait encore quelque initiative au célébrant. Aussi voyons-nous dans le *Liber Ordinum* que

1. Elle se trouve dans le missel mozarabe imprimé à la fête de saint Jacques, et Lesley la commente très exactement. (P. L., t. LXXXV, col. 540.)
2. Voir le *Liber Ordinum*, p. 234 et le *Missel mozarabe*, l. c.
3. D. Wilmart, l. c., col. 1075.
4. W. C. Bishop. *The African rite*, dans *Journal of theological Studies*, 1912, p. 25-4 256.
5. P. L., t. LXXX, col. 420.

« certains prêtres, même très savants, y demandent des choses pour quoi il n'est pas permis de prier, et que beaucoup ne se font pas scrupule d'y nommer leurs ennemis, mais pour leur souhaiter toutes sortes de maux[1] ». Le XVII[e] concile de Tolède fait allusion à un abus semblable : « Quelques prêtres disaient pour leurs ennemis des messes de défunts » (can. 5).

Il y eut bien encore certains abus qui témoignent d'une ignorance ou d'une bizarrerie extraordinaires : des prêtres disant la messe avec du lait, etc... Ce sont les seules interventions conciliaires que l'on remarque durant le siècle qui vit fleurir l'Église des Wisigoths. Et ces interventions ne modifient en rien les prescriptions de 633.

Le canon de la messe wisigothique était, lui aussi, invariable ; il n'avait, pour ainsi dire, rien de commun avec le canon romain que nous connaissons. Celui-ci n'était presque pas usité ; pourtant, on le trouve en première place au début du second livre du *Liber Ordinum*[2], sous le titre : *Missa sancti Petri apostoli Romensis*. Dom Férotin, qui l'a édité, déclare que « de sa présence, il est malaisé de tirer une conclusion tant soit peu ferme. Est-il permis d'y voir un reste du canon primitif de l'Église d'Espagne ? Serait-ce au contraire un premier pas vers l'adoption de la liturgie romaine ? Je n'en sais rien ». Sans prétendre tirer aucune conclusion certaine, je croirais plutôt qu'on lui a fait une place dans les livres officiels pour témoigner quelque égard au pape Vigile ; car il l'avait envoyé, en 538, à Profuturus de Braga, et au I[er] concile de cette métropole qui, en 562, l'avait imposé à toutes les églises de la Galice, par son 4[e] canon. Cette condescendance n'a rien de surprenant, car « nous savons aussi bien que le canon romain circulait librement en France, au VII[e] siècle, sous sa forme normale », et « plusieurs indices montrent, par surcroît, qu'il y avait pénétré dès le commencement du VI[e] siècle[3] ».

On aura pourtant quelque peine à admettre que, même au pays des Suèves, tous se soient mis « à employer le canon romain » : *ut eodem ordine missæ celebrentur ab omnibus* (ibid.). Mais il suffit de concéder qu'on l'utilisait à certaines fêtes, comme à celle de saint Pierre, dit dom Férotin, en se référant au

1. Le *Liber Ordinum* dit que cet abus a été condamné dans un concile, lequel n'a pas été conservé. D. FÉROTIN, *o. c.*, p. 332.
2. D. FÉROTIN, *Liber Ordinum*, col. 227.
3. D. WILMART, l. c., col. 1086.

titre : *missa S. Petri Romensis.* Nous dirions plutôt : à la fête de Pâques, en considérant, d'une part, que cette « messe romaine », si en évidence dans le *Liber Ordinum*, n'y fait pas figure de messe courante, comme celle qui la suit, mais qu'elle est allongée justement d'une bénédiction mozarabe pour la fête de Pâques : *Christus Dei Filius, qui sua nos morte redemit*[1], et que, d'autre part, le pape Vigile avait envoyé jadis à l'évêque de Braga, non seulement l'*Ordo baptismi* et le canon romain de la messe, mais précisément le canon de la messe pascale, avec les embolismes qu'il comporte[2]. C'est plus qu'il n'en faut à un liturgiste averti, pour conclure à l'emploi de cette *missa romensis* au jour de Pâques dans le rit wisigothique, tout comme les Orientaux, à certains jours plus traditionnels, reviennent à des rites plus vénérables.

De savants liturgistes ont complété cette explication en disant que, primitivement, le canon wisigothique était plus voisin du canon romain et qu'il comportait, en particulier, comme toutes les autres liturgies occidentales, l'expression de saint Matthieu : *Pridie quam pateretur*, au lieu de l'expression paulinienne : *In qua nocte tradebatur*, admise dans la suite « par une influence byzantine[3] ».

Il est donc intéressant de savoir si cette influence s'était déjà fait sentir au temps de saint Isidore, et quel texte il avait des prières de la consécration. Bien qu'il n'y fasse qu'une brève allusion, il montre bien, comme Probst l'a remarqué[4], qu'elles contenaient les paroles mêmes de Jésus instituant ce sacrifice à la Cène : « *Sacrificium... magister instituit, quando commendavit apostolis et sanguinem suum, priusquam* TRADERETUR[5]. Le choix de ce dernier mot, ajoute Probst, est l'indice que les paroles consécratoires étaient introduites, non par la formule romaine : *Pridie quam pateretur*, mais par : *In qua nocte tradebatur.* L'indice, on l'avouera, est bien menu ; et si le mot *traderetur* suggère la formule mozarabe, le mot *priusquam* ferait croire que le *Qui pridie* des Romains lui flottait également dans l'esprit. Nous sommes confirmés dans

1. L. c., p. 229.
2. « *Quapropter et ipsius canonicæ precis textum direximus subter adjectum, quem Deo propitio ex apostolica traditione suscepimus. Et ut charitas tua cognoscat quibus locis aliqua festivitatibus apta connectimus* PASCHALIS *diei preces simul adjecimus.* » P. L., t. LXXXIV, col. 832.
3. D. Wilmart, *Dict. A. C. L.*, l. c., col. 1085.
4. F. Probst, *Die abendlandische Messe*, p. 395, n. 1.
5. *De officiis*, l. I, c. xviii ; P. L., t. LXXXIII, col. 754.

cette impression, parce qu'il fait suivre sa phrase sur l'institution tion du sacrifice eucharistique d'un rappel du sacrifice figuratif, « *quod Melchisedech, rex Salem obtulit* », tout comme dans la suite du canon romain[1].

En somme, ce texte de saint Isidore nous amène à induire, tout comme les manuscrits liturgiques postérieurs, la coexistence, sur deux plans différents, des deux formulaires : du canon mozarabe, et du canon romain réservé à certaines circonstances spéciales.

On remarque d'ailleurs, jusque dans l'ordinaire wisigothique quelques légères infiltrations du canon romain. C'est d'abord le titre donné uniformément à la prière qui suit la consécration. Bien que cette consécration débute au mozarabe par la formule gallico-orientale : *In qua nocte tradebatur*, la prière suivante est appelée *Post « Pridie »*, par allusion à la formule romaine : *Qui pridie quam pateretur*. « Le texte primitif de la *missa secreta* commençait-il réellement par ces mots, ou faut-il y voir une simple allusion à l'usage romain ? Il est plus aisé, dit dom Férotin, de poser la question que de la résoudre[2]. » Notre hypothèse d'un emploi du canon romain à certains jours rendrait cette dernière supposition plus vraisemblable.

De plus, le libellé même du canon wisigothique du *Liber Ordinum* trahit quelques imitations du canon romain, surtout si on le compare au canon purement tolétain du manuscrit 35.6 de Tolède. Voici les deux textes affrontés, le second plus dilué, mais plus près du Romain :

Ms Tolède 35.6.	Liber Ordinum, Silos
Quoniam Dominus Ihesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, gratias agens, fregit et dixit : Accipite et manducate : hoc est corpus meum quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemorationem.	*Quoniam Dominus Ihesus in qua nocte tradebatur, accepit panem et benedixit, et gratias egit ac fregit, deditque discipulis suis dicens : Accipite et manducate : hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur. Hoc facite in meam commemora†tionem.*

1. Pareillement dans Etym., l. VII, 6, 25, il modifie le texte de la Genèse : « *Melchisedech... oblationem panis et calicis in sacrificium obtulit* », conformément au canon romain.

2. D. Férotin, *Le Liber mozarabicus Sacramentorum*, p. xxii. Cf. D. Cagin, *Paléographie musicale*, t. V, p. 55, note 1.

Similiter et calicem, postquam cœnavit, dicens : Hic calix novum testamentum in meo sanguine, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissione peccatorum. Cumque biberitis, hoc facite in meam commemorationem. Amen. Quotienscumque panem istum manducaveritis et calicem biberitis, mortem Domini adnuntiabitis donec veniat in claritatem de cœlis. — Sic credimus, Domine Ihesu.

Similiter et calicem, postquam cœnavit, dicens : Hic calix novum testamentum est, quod pro multis effundetur in remissione peccatorum. Et hoc facite quotiescumque biberitis, in meam commemora†tionem. Quotiescumque manducaveritis panem hunc et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat in claritate de cœlis. Resp. *Sic credimus Domine Deus.*

Malgré ces infiltrations romaines, dit Dom Cagin[1], « la formule de consécration est pour nous un problème sans solution. Défalcation faite du premier *Quotiescumque* et des mots *in claritatem de cœlis*, qui lui sont propres, cette formule est purement et simplement, sans omission, la reproduction du texte du chapitre xi de la première Épître aux Corinthiens, augmentée des mots *deditque discipulis suis* (Matth., xxvi, 27). Or, il n'y a aucune liturgie, ni orientale, ni occidentale, qui s'en tienne exclusivement ici aux textes scripturaires... Quant aux additions qui se trouvent dans toutes les liturgies, par exemple *in sanctas... manus suas*, la formule mozarabe ne les a point. Elle ne connaît que... l'addition : *et pro multis*, commune à presque toutes les liturgies... Elle introduit aussi les mots *ex hoc omnes* après *manducate* : or, c'est là une addition qui ne se trouve dans aucune liturgie d'Orient ; elle est spéciale aux formules latines, à toutes sans exception, celle de Rome comme celle de Milan, comme celle du *de Sacramentis*. Cela n'empêche pas la formule mozarabe d'être isolée entre l'Orient et l'Occident. »

Isolé entre l'Orient et l'Occident : tel nous apparaît, en général, tout ce cœur de la messe wisigothique.

Le canon 18e du concile de 633, qui énumère tout ce qui se fait après le *Pater*, ne parle pas de la fraction de l'hostie : elle était donc placée avant le *Pater*. D'après les missels postérieurs, selon un rite mystérieux emprunté à l'Orient, le prêtre divisait l'hostie en sept fragments, symbolisant les sept sceaux de l'Apocalypse. Mais, sur ce nouvel emprunt à Byzance, silence absolu de la part de saint Isidore. Ne faut-il pas le

1. D. Cagin, *Paléographie musicale*, t. V, p. 57, note 1.

dire postérieur à son temps ? Rien non plus du chant plaintif qui accompagnait cette mystérieuse fraction. N'est-ce pas un indice que ce chant est contemporain à Tolède de l'*Agnus Dei* introduit à Rome par le pape oriental Sergius († 701) ?

Nous en venons à croire qu'en cette dernière partie de la messe comme en la première, plusieurs additions byzantines ont pris place au cours du VIIe siècle. Il en est une qui date du concile de 589, et de celle-là, saint Isidore parle longuement. C'est le chant du symbole de Constantinople par tout le peuple[1]. On a beau dire qu'en ce faisant, « les Wisigoths imitaient purement et simplement un usage déjà accepté par tous les Orientaux[2] », et se référer au témoignage intéressé de Jean de Biclar, prétendant que, « dans toute l'Église catholique, toute l'assistance chante ainsi le *Credo* de Chalcédoine avant l'oraison dominicale[3] », il est manifeste pourtant que, à cette époque ancienne, l'imitation fut encore très libre, sur deux points :

a) Pour le texte, au lieu d'adopter un symbole local, comme dans presque toutes les Églises orientales, on prit servilement celui de Chalcédoine, et même l'*incipit* : *Credimus*, contrairement à Byzance qui le changea en *Credo*. De plus, en Espagne, on y intercala le *Filioque*, qui fut toujours mal vu des Orientaux.

b) Pour la place, avant le *Pater*, c'est aussi une place anormale, différente, quoi qu'en disent les novateurs, de l'usage oriental. « En Syrie, en Égypte et probablement chez les Nestoriens, le symbole se chanta d'abord immédiatement avant le baiser de paix, et à Byzance immédiatement après[4]. » De toutes façons, l'Orient concluait par le *Credo* les enseignements de l'avant-messe[5], au lieu d'en faire une préparation à la communion comme les Wisitoghs. Plusieurs oraisons qui précèdent chez eux le *Pater* font allusion au *Credo* qu'on vient de chanter[6]. Voilà donc une double variante vis-à-vis de l'usage de Constantinople.

Veut-on une nouvelle preuve de cette libre dépendance ? Le *Pater*, qui suivait immédiatement, était, chez les Grecs,

1. IIIe concile de Tolède, can. 2, P. L., t. LXXXIV, col. 351 ; *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. XVI, P. L., t. LXXXIII, col. 753 ; *Le Liber Ordinum*, col. 191 ; *Liber Sacramentorum*, col. 37 et p. XXIII.
2. D. WILMART, l. c., col. 1089.
3. *Joannis Chronicon*, P. L., t. LXXII, col. 863.
4. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, p. 574.
5. La liturgie romaine, quand elle adopta le *Credo* à la messe, adopta la place et le texte des Byzantins.
6. *Liber Sacramentorum*, col. 49, 187 et 37.

chanté par tous les fidèles, et pareillement dans les Églises de France. On a cru, il est vrai, remarquer « qu'en Espagne comme en Afrique, aussi bien qu'à Rome, seul le célébrant prononçait à haute voix l'oraison du Seigneur[1] ». Cependant, dès le milieu du VIIe siècle, les *Excerpta canonum*[2] appliquaient le 10e décret de 633 à la « célébration des messes »; et, obligeant le prêtre à y réciter le *Pater* « *quotidie et patenter* », ils engageaient les fidèles à s'unir à cette déclamation. De fait, à certains jours, les livres liturgiques marquent de multiples *Amen* interrompant la récitation du prêtre[3]. Enfin, — dernière étape — à une époque postérieure, l'Église d'Espagne adopta, ici encore, la coutume orientale pure et simple, de faire dire l'Oraison dominicale par toute l'assistance et à toutes les messes : « *Oratio vero dominica ab omnibus sicut cotidie recitatur*[4]. »



La fin de la messe, tout ce qui entourait la communion, était visiblement moins hiératique que le canon, et moins que la région du *Pater*, perméable aux infiltrations byzantines. La série des rites coutumiers, omise très souvent dans les livres liturgiques, se trouve mentionnée dans le 18e canon du IVe concile de Tolède : « Après l'oraison dominicale et la commixtion de l'hostie et du calice, vient la bénédiction sur le peuple, et alors seulement la communion[5]. »

Le rituel de la communion, qui est si solennel au rit romain, l'est beaucoup moins dans les liturgies gallicane et wisigothique. Il faut même dire que le prêtre escompte le départ d'une partie de l'assemblée qui ne communie pas, car il donne sa bénédiction avant de communier. Cette façon de faire était de règle aussi dans les Gaules et n'avait pu choquer que des partisans du rit romain. Ils voulaient remettre la bénédiction après la communion du prêtre et des fidèles. Décidément, ils ne se retireront pas le cœur content de ce concile national : « Quelques prêtres, dit-on, sitôt après le *Pater noster*, communient et ensuite donnent la bénédiction au peuple, ce

1. D. Wilmart, l. c., col. 1088.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 68.
3. *Liber Sacramentorum*, col. 735.
4. *Liber Ordinum*, col. 187.
5. P. L., t. LXXXIV, col. 372.

que nous interdisons dorénavant. Mais, après l'oraison dominicale et la conjonction du pain et du calice, doit suivre la bénédiction sur le peuple. Et tout à fait à la fin, vient la communion au sacrement du corps et du sang du Seigneur, et en cet ordre : que le prêtre et le diacre communient devant l'autel, les clercs dans le chœur, et le peuple hors du chœur. » La communion se distribuait après la monition : *Sancta sanctis*, au chant de l'antienne : *Gustate*. Et l'assemblée se retirait après une simple oraison de postcommunion, que saint Isidore et le concile de 633 négligent entièrement.

Ils ne disent rien non plus de la formule de renvoi, qui cependant devait exister. Voici celle que consigne le Rituel de Saint-Millan du XIe siècle : *In nomine D. N. J. C. eamus cum pace*[1]. Comme cette formule est celle-là même que prononçait l'archidiacre pour clôturer le concile dans l'*Ordo de celebrando concilio*[2], on peut sans témérité la faire remonter aux temps du IVe concile de Tolède, qui a réglé (can. 4), la tenue des conciles d'une façon qui rappelle de si près les cérémonies liturgiques. On pourrait même y voir un écho, légèrement plus impératif, du renvoi qui se disait à Rome au temps de saint Hippolyte : « *Ite in pace*[3], » bien plus assurément que de la formule romaine, « antérieure pourtant au VIe siècle » ; « *Ite missa est.* » Celle-ci se lit néanmoins plusieurs fois en conclusion de diverses cérémonies du *Liber Ordinum*[4], si bien qu'on peut admettre qu'au temps de saint Isidore, elle commençait à s'introduire sous la forme : *Missa acta est.*

III. — *L'Office et les autres rites*

Uniformité des trois heures officielles. — Les hymnes, oraisons, *Gloria et honor*. — La tenue des clercs et la tonsure. — Les ordinations et les réordinations. — Le *libellus officialis*. — L'influence extérieure de cette réforme.

Pour l'organisation de l'office canonial, nous n'avons, pour ainsi dire, aucun détail dans le concile de Tolède de 633. Son décret préliminaire : *unus* [*modus*] *in vespertinis matutinisque*

1. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, p. 243, note.
2. Hinschius, *Décrétales Pseudo-Isidorianæ*, p. 24.
3. Batiffol, *Leçons sur la messe*, p. 302.
4. D. Férotin, l. c. col. 66 et suiv.

officiis, reproduit mot à mot le 1er canon du premier concile de Braga. Il nous invite à nous reporter à ce concile qui, soixante-dix ans plus tôt, avait entrepris, au pays des Suèves, une œuvre d'unification toute semblable à la sienne[1]. Or Bäumer croit pouvoir dire : « Il ressort de ses canons 1 et 2, qu'il n'existait de règles fixes que pour les Laudes et les Vêpres ; pour les Matines, le nombre des psaumes était libre, et les seules leçons étaient déterminées, et encore d'une façon générale. On était libre pour les Petites Heures ; mais le canon 16, où il est question de Tierce et de None comme heures canoniales, montre que l'on récitait ces dernières, du moins les jours de jeûne[2] ». Tous ces détails sont, en effet, en termes exprès dans le concile de Braga de 561, sauf que les mots *matutinis officiis* doivent plutôt désigner comme en Gaule, au IIe concile de Tours (567), can. 18, l'office de nuit dans son ensemble[3] ; et donc Matines et Laudes avaient déjà un cursus fixe.

Cette situation embryonnaire de l'office en 561, nous servira de point de comparaison pour mesurer les innovations du concile de 633. Que les leçons de l'office des Vigiles aient été réglementées dès cette époque, nous en aurions une nouvelle preuve dans la fixation des lectures de l'Apocalypse pour le temps pascal (can. 17) ; mais nous avons dit que ce canon nous paraît s'appliquer d'abord aux lectures de la messe, et ce n'est que par contre-coup qu'il a dû être étendu à l'office. Malheureusement, nous n'avons conservé aucun lectionnaire de l'office mozarabe, et rien ne nous permet de contrôler la légitimité de cette inférence.

Que le nombre des psaumes de matines ait été encore laissé à la liberté des églises, c'est, comme nous l'avons dit, beaucoup plus contestable. D'abord, nous le savons, les moines espagnols, sous quelque règle qu'ils vécussent, celle de saint Isidore, ou celle de saint Fructueux, avaient leur *cursus* déterminé : en sa Règle[4], saint Isidore leur marque trois psaumes, un répons et deux leçons avec un *alleluia*, une hymne et une oraison pour chaque petite heure du jour. De même pour vêpres, le « lucernaire, deux psaumes seulement et les autres choses comme précédemment ; pour les vigiles enfin, trois

1. Can. 1 : « *Unus ergo atque idem psallendi ordo in matutinis et in vespertinis officiis teneatur. Can. 2 : easdem et non diversas lectiones in ecclesia legant.* »
2. Baumer, *Histoire du Bréviaire*, t. I, p. 348, note 1.
3. Cf. Mabillon, *De cursu gallicano*, P. L., t. LXXX, col. 405.
4. *Regula monachorum*, c. vi. P. L., t. LXXXIII, col. 876.

nocturnes de trois psaumes, et un quatrième « nocturne à ajouter aux jours de dimanches et de fêtes », ce qui faisait ces jours-là, comme remarque saint Fructueux, « douze psaumes[1] » ; sans parler d'une *missa canticorum*, à savoir le *Magnificat*, le *Nunc dimittis* et le *Benedictus* qu'on récitait, autant que possible, tous les jours après les trois psaumes de Laudes. Sans doute, les législateurs ne spécifiaient pas, comme saint Benoît, le choix des douze psaumes de la nuit pour chaque jour de la semaine ; mais l'obligation d'un nombre déterminé de psaumes était inéluctable. Partant, l'on aura de la peine à croire que les clercs séculiers fussent absolument libres d'eu réciter plus ou moins[2]. Tout ce qu'on peut admettre, c'est que le nombre en était moins élevé pour eux que pour les moines, et que l'excuse leur était plus facilement accordée d'en omettre quand le temps pressait : c'était l'*ordo peculiaris vigiliæ*[3]. Sur tous ces points, la pratique gallicane corrobore l'usage wisigothiques.

Si même une raison sérieuse empêchait le clerc de venir à l'église, il pouvait, en Espagne comme en Gaule, réciter les vigiles privément. Ainsi voyons-nous le concile de Vannes (465) prescrire (can. 14) « *ut clerici qui in civitate fuerint matutinis hymnis intersint* ». Et un siècle plus tard, les *Capitula Martini* exigent, dans les mêmes termes (can. 63), que les clercs habitant la ville, viennent à Matines et à Vêpres, sous peine de déposition ». Dans les deux cas, d'après Mabillon, *matutina officia* désignent, non seulement les Laudes, mais les Matines célébrées à l'aube des dimanches et des fêtes. Pour les vigiles nocturnes des grandes solennités, on n'impose encore au clergé rien de semblable à ce que saint Isidore prescrit pour les monastères : « Le moine en bonne santé qui s'absentera des Vigiles sera privé de la communion[4] ». Lui-même

1. *Regula monastica communis*, ch. x.
2. Saint Isidore explique comment les quatre heures de jour, avec leurs trois psaumes chacune, figurent la Trinité et les quatre points cardinaux, et il ajoute : « De même durant la nuit, il y a quatre veilles et stations militaires de trois heures chacune, de façon à réaliser le même symbole. » *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. xix. Il semble donc recommander douze psaumes par nuit, pour les clercs aussi bien que pour les moines. C'est d'ailleurs le minimum imposé aux clercs par le IIe concile de Tours (can. 18) pour les mois d'été.
3. « *Si tempus fuerit, et nox adhuc fuerit prolixa, peragere debebis hunc ordinem peculiarem cum verso et tres canticis subtercriptis.* » GILSON, *The mozarabic Psalter* du XIe siècle. La latitude devait être bien plus grande encore au VIe siècle. On voit, à cette époque, Grégoire de Tours et Nicet de Lyon réciter quelques psaumes avec leur clerc, puis s'en aller dormir quand les Matines sonnent pour le clergé. Cf. MABILLON, *De cursu gallicano disquisitio*. P. L., t. LXXX, col. 405-407.
4. *Regula*, c. VI. P. L., t. LXXXIII, col. 877.

semble déplorer que certains « estiment les vigiles superflues, et pensent que la nuit est faite pour se reposer[1] ».

De même, pour les Petites Heures, saint Isidore, en sa Règle, dit que les moines s'assemblent fréquemment pendant le jour pour réciter l'office[2]. Au contraire, dans les livres des séculiers, ces mêmes heures ne sont marquées qu'à l'occasion des messes des jours de jeûne : peut-être ne les disait-on solennellement qu'en ces jours-là. Les autres jours, elles auraient été laissées à la récitation privée. On aurait ainsi l'explication des mots deux fois répétés en notre concile de Tolède : « *Quisquis... clericorum hanc orationem... quotidie aut in publico aut in* PRIVATO *officio præterierit propter superbiam...* » (can. 10) ; et (can. 13) : « *quotidie publico* PRIVATOQUE *officio in fine omnium psalmorum dicimus.* » On le voit, cet office privé n'était pas de pure dévotion dans ses grandes lignes. Tout au plus peut-on regarder comme surérogatoires ces heures : *Ad secundam Ad quartam, etc.*, que nous présentent certains bréviaires manuscrits.

Le XI[e] concile de Tolède (can. 3) signifie clairement, en 675, que ces heures ont été en ce temps rendues quasi obligatoires et publiques pour les moines ; mais, pour les clercs, c'est une toute autre question. Déjà, en 563, le I[er] concile de Braga avait maintenu « la distinction entre l'usage des monastères et celui des églises séculières » (can. 1) ; et c'était peut-être une façon détournée de permettre aux clercs la récitation « privée et facultative » de toutes les heures canoniques, sauf les Matines, les Laudes et les Vêpres. C'est du moins pour ces trois seules heures solennelles que le concile de 633 réclame l'uniformité entre les églises (can. 2).

Après les psaumes venaient, à chaque heure, des hymnes de composition ecclésiastique. C'était, là encore, une coutume monastique, contre laquelle l'Église romaine se défendit longtemps. Mais, après que l'ancien moine de Lérins, saint Césaire, les eut introduites à Arles, et que le II[e] concile de Tours (567) eut admis en Gaule « *hymnos qui digni sunt forma cantari* » (can. 23), saint Isidore aurait eu mauvaise grâce à les interdire en Espagne. Nous voyons, au contraire, que le canon 13 de Tolède emprunte plus d'une expression au *De officiis* pour

1. *De officiis ecclesiasticis*, l. I, c. XXII. P. L., l. c., col. 760.
2. L. c., l. II, c. XVI. P. L., col. 800.

les autoriser et les recommander aux simples clercs. En cet endroit, on en signale une seule en particulier : c'est le *Gloria in excelsis*, qui, en Espagne, ne se chantait qu'à l'office, à la fin des Matines : cette vieille tradition orientale se maintenait aussi en Gaule.

A la fin de toutes les heures, on devait réciter l'oraison dominicale : c'était la manière ancienne de terminer l'office, à Rome, avant que les oraisons ecclésiastiques y fussent admises. Elles l'étaient dès 506, en Gaule méridionale, d'après le canon 30 du concile d'Agde[1]. Cependant la simple oraison dominicale était maintenue, dix ans plus tard, par le concile de Gérone de 517 (canon 11), mais seulement pour les heures solennelles de Laudes et de Vêpres[2]. Cette pratique du *Pater* aux grandes heures reflète exactement celle de saint Benoît en sa Règle[3], sans qu'on puisse conclure à une dépendance réciproque.

Le concile de Tolède de 633 remarque (can. 10) que « plusieurs prêtres ne disent plus le *Pater* tous les jours, mais seulement le dimanche ». Il allègue, un peu prétentieusement, des raisons tirées du précepte du Christ, de l'avertissement de saint Paul et de l'institution des Docteurs de l'Église » : Cyprien, Hilaire et Augustin. C'est plus qu'il n'en fallait pour obliger les prêtres « à dire chaque jour cette prière, tant à l'office public qu'à l'office privé ».

Bien d'autres formules d'oraisons[4] et de bénédictions avaient pris place également dans l'office canonique. Signalons spécialement l'hymne des Trois Enfants : *Benedicite*, qui se récitait déjà à Laudes ou aux Nocturnes[5], et que notre concile demande de chanter aussi à la messe (can. 14).

Parmi ces textes, il y en avait une masse d'origine purement ecclésiastique, qui pourtant étaient déjà fixés. Car il ne faut pas oublier que le VIIe siècle est une période de codification liturgique. « C'est, en effet, du VIe au VIIIe siècle que la liturgie, qui jusque-là avait conservé une grande liberté d'allure, se fixe en des formules hiératiques immuables. Non seulement les psaumes, les cantiques, les lectures de la Bible

1. « *Et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur.* »
2. « *Ita nobis placuit ut omnibus diebus, post matutinos et vesperas, oratio dominica a sacerdote proferatur.* » P. L., t. LXXXIV, col. 316.
3. « *Plane agenda Matutina vel Vespertina non transeat aliquando, nisi ultimo per ordinem Oratio dominica, omnibus audientibus, dicatur a Priore.* » C. XIII.
4. Cf. BIANCHINI, *Libellus Orationum*. Cf. dom MORIN, *Revue bénédictine*, 1913, p. 115.
5. D. FÉROTIN, *Liber Sacramentorum*, p. LXIII. Cf. MABILLON, *De cursu gallicano*, P. L., t. LXXX, col. 412.

ont leur place assignée, invariable, mais encore les formules qui jusqu'alors ont laissé un champ ouvert à l'improvisation tendent elles-mêmes à se figer dans leur forme antique, le nombre en étant sévèrement limité[1]. »

Malgré cette tendance, il ne faudrait pas croire que les formules, même les plus communes, fussent absolument stéréotypées. De même que les prières les plus sacrées du canon de la messe comportèrent jusqu'à la fin de la liturgie, des recensions plus ou moins teintées de romanisme, de même pour l'office, les formules auxquelles le IVe concile de Tolède attache la plus grande importance, parce qu'elles ont une signification dogmatique, ces formules mêmes admirent par la suite de légères modifications. C'est ainsi que la petite doxologie avait été dûment authentiquée par le concile de 589, canon 14 : *Si quis non dixerit : Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto* » ; mais il y avait, en la matière, une consigne romaine du pape Vigile, qui, en sa lettre à Profuturus, avait recommandé la forme ancienne : *Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto.* » Les *Excerpta canonum* avaient eu beau prescrire d'office la teneur wisigothique[2] : la formule romaine pure avait, sans doute, encore quelque succès au pays des Suèves. En tout cas, le grand concile national des Wisigoths crut devoir imposer, envers et contre tous, la formule espagnole : *Gloria et honor Patri*[3], en appuyant son sentiment sur l'Apocalypse, décidément très en honneur dans la péninsule. Or, le canon 15e n'empêcha pas ce grand concile d'employer une formule légèrement différente dans le titre du même canon : *Gloria et honor Deo*, et une autre, un peu plus développée, dans le canon 13e : *Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui Sancto in sæcula sæculorum. Amen.* » Cette finale était empruntée au *Sicut erat*, qui avait été imposé plus ou moins rigoureusement par le IIe concile de Vaison (can. 5). La raison de cette flexibilité, les évêques espagnols la donnent en cet endroit même : cette formule, comme tant d'autres de l'office, est « une hymne faite de main d'hommes[4] ».

1. Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, p. 146.
2. « *Quod non sit aliter dicendum nisi :* Gloria et honor Patri et Filio et Spiritui sancto. » P. L., t. LXXXIV, col. 67.
3. Une variante bien plus réelle, porte sur la forme : *Dominus sit vobiscum*, prescrite par le Ier concile de Braga, canon 3. Le missel mozarabe donna, par la suite, uniformément : *Dominus sit semper vobiscum*. La remarque est de Lesley, en sa préface au *Missale mixtum*. P. L., t. LXXXV, col. 65.
4. Elle resta en usage jusqu'aux derniers temps du rite mozarabe ; et l'on en a encore un écho, légèrement développé pour les besoins du vers, dans la composition du Wisigoth Théophule : *Gloria, laus et honor tibi sit.*

Une difficulté venait de l'emploi de cette doxologie avec certains répons, à cause des contre-sens occasionnés par la reprise du *Gloria* après telles ou telles phrases du répons. S'agirait-il déjà de la difficulté dogmatique soulevée plus tard par Agobard de Lyon contre certains répons arrangés par Amalaire ? On ne saurait le dire à la façon vague dont s'exprime le concile. En tous cas, il n'a pas retenu cette exception, et en cela il s'est montré traditionnel. La seule qu'il ait admise, et sans doute à tort, est le cas des « répons tristes » où l'on ne doit pas dire le joyeux *Gloria*, mais bien reprendre le début du répons (canon 16).

* * *

Nous en avons fini avec les prescriptions de Tolède relatives à l'office, et nous en aurions fini également avec son activité liturgique, s'il n'avait pas semé quelques décrets sur la tenue des clercs à l'église, dans les séries de canons qui concernent chaque ordre. Peu de choses à en dire d'ailleurs, à cause de l'obscurité qui règne autour de ces usages locaux.

Le canon 39 porte ce titre bien isidorien[1] : *De discretione presbyterorum et diaconorum.* Il s'agissait de réprimer la superbe de certains diacres, qui osaient se placer *in primo choro*, au-dessus des prêtres qu'ils reléguaient dans le second chœur. Il serait impossible, en l'absence de tout document contemporain, d'imaginer la situation respective de ces deux chœurs. Si, en effet, on se fiait aux livres liturgiques du XIe siècle, on devrait dire que les deux chœurs étaient situés à droite et à gauche du sanctuaire. C'est ce que prévoit, en son second prologue, l'antiphonaire de la cathédrale de Léon : « *Ad dextera lævaque coros consistunt ; antiphone modos reciprocatos canunt, uni incipientes et alii subpsalmantes, tertio post Gloriam pariter cantantes*[2]. » Pourtant, dans une pièce de vers barbares, que le copiste a trouvée peut-être dans son modèle, daté de la première année du roi Wamba (672), et qu'il a adjointe à son prologue, on distingue trois places pour les chœurs ; ils sont en échelons du sanctuaire jusqu'à la nef : « *In coris*

1. Cf. *Regula monachorum*, c. VI : *In psallendis autem officiis ita erit discretio.* » P. L., t. LXXXIII, col. 875 ; *Etymologies*, l. V, c. XXXIX : *De discretione temporum.*
2. D. Férotin, *Liber mozarabicus*, col. 917.

Diversis psallentes triplici coris sacris :
Corus ad aram, corus in pulpitum stabat,
Corusque in templo resonabat suaviter[1] ».

Le temps passé est employé à dessein, déjà au VIIe siècle, pour rapporter les préceptes choraux des anciens Pères, « *tempore illo hanc artem communem habentes* ». De fait, l'auteur semble se tenir assez près de ses documents. Or, « ceux qui sont à l'autel y offrent les victimes », ce sont les prêtres ; au-dessous d'eux, « ceux qui jubilent », c'est la *schola* dirigée par les diacres ; enfin « les *pusilli* », les fidèles avec les moines « psalmodient dans la nef » : voilà « les petits et les grands » qui « unissent leurs chœurs » (vers 13-22). Bien plus probablement donc, c'est cette place subordonnée — la *schola* ou le chœur proprement dit — que le IVe concile tient à assigner aux diacres.

En effet, dès ces âges reculés, on réservait déjà le nom de chœur à la partie de l'église où se tenaient les clercs inférieurs : le chœur des prêtres qu'aujourd'hui nous nommons sanctuaire, où se faisaient les ordinations et autres cérémonies solennelles, s'appelait plutôt « *ante altare* » ; et la partie de la basilique où se tenaient les fidèles était généralement désignée « *extra chorum* ». C'est du moins la nomenclature employée par le même concile de 633 en son 18e canon. Dans un même but de subordination, il prévoit que « l'on communiera au corps et au sang du Seigneur en cet ordre : le prêtre et le diacre *(levita)*, devant l'autel, le clergé dans le chœur, et le peuple hors du chœur ».

Le prêtre et le diacre qui communient *ante altare* pourraient être le célébrant et le lévite qui l'assiste ; l'expression *ante altare* pourtant s'entend beaucoup mieux du prêtre et du diacre — ou des diacres et prêtres — qui assistent à la messe de l'évêque. Dès lors, on pourrait soupçonner que cet usage pour les diacres de communier au sanctuaire leur ait fait prendre l'habitude d'y rester avec les prêtres pour chanter l'office.

Malgré l'institution des psalmistes, les prêtres et les diacres avaient à assurer le chant de l'office : ils alternaient pour les psaumes antiphonés, et se réunissaient dans les répons pour répondre aux chantres[2]. C'est peut-être une préoccupation

1. L. c., col. 919.
2. *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. VII et IX ; P. L., t. LXXXIII, col. 744.

d'équilibre vocal qui faisait placer certains diacres « à voix de tonnerre[1] » à la tête du premier chœur. Mais leurs fonctions grandissantes les y poussaient aussi, en particulier le rôle de premier plan qu'ils remplissaient dans les *preces* diaconales importées de Byzance.

C'est la même arrogance que dénonce le canon suivant, qui interdit aux diacres de porter deux *oraria* ou étoles, une sur chaque épaule. L'étole devra être portée « sur l'épaule gauche, et sera de pur lin, sans or ni couleur ». Ce linge porté au cou par les Romains de toute condition, était, en Gaule, au VIe siècle[2], devenu un insigne des clercs, au point que le concile d'Orléans de 511 l'interdit aux moines. Mais c'est en Espagne seulement qu'il fut l'objet de telle compétition : le concile de Tolède, qui nous occupe, le réserve en son canon 28 à l'évêque, au prêtre et au diacre.

Mais tout ceci est un peu menu ; arrivons à trois points un peu plus marquants : la question de la tonsure cléricale et celle de l'ordination et de la réordination des clercs supérieurs.

Le dernier décret de cette série liturgique concerne encore la tenue extérieure des clercs : c'est le canon 41 : *De qualitate tonsuræ.* On l'entend bien, il ne s'agit plus seulement de la coutume de porter les cheveux courts : elle était générale chez les clercs depuis l'extrême fin du Ve siècle, en Gaule en particulier, depuis la jeunesse de saint Césaire d'Arles, les *Statuta ecclesiæ antiqua* et le concile d'Agde (506), et en Espagne depuis celui de Tolède (531)[3]. Mais on parle, en 633, de la couronne cléricale, qui semble s'être introduite en Gaule et en Espagne au cours du VIe siècle. Pour l'Espagne, il n'en existe plus de témoignage antérieur à celui de saint Isidore en son *De officiis*, livre II, chapitre IV, n° 4. Il paraît même se risquer là sur un terrain neuf, et c'est avec quelque hésitation qu'il donne l'explication mystique qu'on va lire : « *Quod vero, detonso superius capite, inferius circuli corona relinquitur, sacerdotium regnumque Ecclesiæ in eis existimo figurari.* » « La partie rasée de la tête figurerait la tiare des grands-prêtres de l'Ancien Testament ; le cercle de cheveux représenterait une couronne royale. N'est-ce point le cas de

1. L. c., l. II, c. VIII, n° 3 ; P. L., t. LXXXIII, col. 789.
2. BATIFFOL, *Etudes de liturgie et d'archéologie*, p. 80-83.
3. Voir les textes dans Ph. GOBILLOT, *Sur la tonsure chrétienne*, Rev. hist. ecclés., 1925, p. 426, 433, 438 et notes.

dire que l'explication, très ingénieuse, est tirée par les cheveux[1] ? »

Aussi bien, le concile de 633 ne rentre-t-il pas dans ce genre de considérations ; mais au contraire, d'une façon très précise, il s'efforce de décrire la forme que doit avoir cette couronne : « Il faut laisser au bas de la tonsure un simple cercle de cheveux, et ne pas faire comme on le voit faire encore aujourd'hui aux lecteurs du pays de Galice, qui, laissant leurs cheveux longs, comme les laïcs, tondent un petit cercle seulement sur le sommet de la tête[2], car cette manière fut autrefois celle des hérétiques. » Le concile national parle évidemment des Priscillianistes, et il n'est pas fâché d'humilier, par ce souvenir pénible, les clercs du pays des Suèves. Ce n'est, au fond, qu'un prétexte, car on pourrait dire tout aussi bien que cette longue chevelure des lecteurs de Galice était une habitude importée d'Orient en Portugal par les évêques de Braga et de Mérida, et à Rome même au temps de saint Grégoire.

*
* *

Le canon 28e fait une simple allusion au cérémonial de l'ordination. Ce rituel, en effet, était bien fixé déjà dans ses grandes lignes du temps de saint Isidore, comme on peut le voir dans une lettre adressée à Braulion par Eugène III de Tolède, et rapportant une ordination simulée par son prédécesseur Eugène II, qui exerça la primatie au lendemain de la mort de saint Isidore. « Il s'agit d'un sujet qui avait longtemps importuné son archevêque. Celui-ci enfin, supplié par le roi de l'ordonner prêtre, n'avait pu résister à l'ordre royal. Mais voici le stratagème qu'il imagina : il le conduisit à l'autel, mais ne lui imposa pas la main ; et, pendant que les clercs chantaient à tue-tête, au lieu de la bénédiction, il prononça sur lui une malédiction, comme il l'a déclaré lui-même par la suite à ses intimes[3]. » Voilà bien, si je ne me trompe, le double rite réputé essentiel : l'imposition des mains de l'évêque avec la formule rituelle ; car on ne nous dit pas que la vêture du candidat ni les autres cérémonies aient été omises ; du fait que les

1. Ph. Gobillot, l. c., p. 443.
2. Parfois cette coutume s'introduisit à nouveau en certains pays, au Moyen-Age ; et actuellement elle semble générale parmi les clercs, voire chez les moines.
3. Lettre d'Eugène III à Braulion. P. L., t. LXXX, col. 680.

deux premières ont été simulées, l'archevêque demeure très perplexe.

On aura quelque peine à excuser cette perplexité et à admettre la réponse hésitante du savant Braulion, qui recommandait de laisser le prêtre exercer, vaille que vaille, son ministère. Peut-être pensait-il que l'imposition des mains n'était pas absolument nécessaire, qu'elle était suppléée par l'ensemble des autres rites de l'ordination. Que faut-il en conclure ? Que la liturgie n'était pas fixée ? Tout au contraire, elle l'était trop. En somme, de pareils cas n'étaient embarrassants, que par le fait qu'on n'osait pas distinguer, parmi toute une suite de cérémonies imposées par les rituels, celles qui étaient essentielles au sacrement. Il y avait même telle pratique liturgique qui faussait la perspective, en mettant en un relief particulier la tradition des insignes de chaque ordre : c'était la réhabilitation des clercs déposés (can. 28), dont il nous reste à dire quelques mots.

L'usage de la réhabilitation rituelle des clercs déposés nous oblige à examiner la réordination des hérétiques et pour cela, à remonter de quarante ans en arrière.

Le III[e] concile de Tolède (589) avait réglé avec une bienveillance étonnante l'abjuration des évêques ariens : « On devait bien, remarque M. Saltet, quelques égards à la paix publique. On connaît mal les conditions dans lesquelles s'est effectuée la liquidation de l'Église arienne d'Espagne. Les décisions du concile de Saragosse tenu par les évêques de la *Tarraconensis*, en 592, n'en méritent que mieux de fixer notre attention[1]. » A notre avis, la discipline plus sévère dont elles font preuve, indiquent que, six ans après la conversion, on avait déjà moins de précautions à prendre.

Bien que la main de saint Isidore ne paraisse pas explicitement dans les actes de ce concile catalan, on peut conjecturer que la décision qui y fut prise représente le sentiment de l'épiscopat orthodoxe, influencé déjà fortement par l'enseignement des deux frères, Léandre et Isidore. Voici les deux canons qui nous intéressent :

I. *Id placuit sanctæ et venerabili synodo ut presbyteri qui ex hæresi Arriana ad sanctam Ecclesiam catholicam conversi sunt, qui sanctam et puram fidem, atque castissimam tenuerint*

1. Saltet, *Les réordinations*, p. 74.

vitam, accepta denuo benedictione presbyterii, sancte et pure ministrare debeant...

III. *Statuit sancta synodus, ut episcopi de Arriana hæresi venientes, si quas ecclesias sub nomine catholicæ fidei consecraverint, necdum benedictione percepta, a catholico sacerdote, consecrentur denuo*[1] ».

« La *benedictio presbyterii denuo percepta*, dont il est ici question, ajoute M. Saltet ne peut être que la réordination. » Il faut avouer que les preuves qu'il donne, tirées des Sacramentaires gélasien et léonien, nous paraîtront encore plus fortes, si l'on y ajoute le témoignage textuel du *Liber ordinum* à l'ordination du prêtre : « *Ut presbyterii benedictionem consequatur*[2] », et surtout le commentaire officiel du IIe concile de Séville (can. 5) pour qui la *benedictio* est précisément la formule accompagnant l'imposition des mains.

Mais, si l'on renouvelle la bénédiction et l'imposition des mains, y voit-on vraiment une nouvelle ordination ? Nous sommes ici à Saragosse, au pays de l'archidiacre Braulion, qui permet d'exercer le ministère à un prêtre n'ayant jamais reçu la *benedictio*. Vraisemblablement la bénédiction n'était pour les évêques catalans qu'un rite accessoire : c'était une simple formalité de réconciliation à l'Église catholique, tout comme l'était l'imposition des mains aux hérétiques laïcs. C'est bien à cette conclusion que va nous amener le contexte.

D'après le mot *necdum*, « le concile suppose que la bénédiction des évêques ariens a déjà été prescrite ». Et pourtant on ne voit aucune exigence semblable au concile de Tolède de 589. Seconde raison de ne voir dans cette bénédiction qu'une formalité d'importance négligeable, non une réordination.

« Comment expliquer cette décision ? En plus du précédent du concile d'Orléans de 511, dit Saltet, une influence de la théologie orientale[3] est possible. » Mais, on remarquera que le canon, d'ailleurs amphibologique d'Orléans, a été précisément omis dans l'*Epitome* catalan, aussi bien que dans l'*Hispana*. Puis, nous avons vu que les consignes venues de Byzance n'étaient guère bien accueillies par les évêques wisigoths[4].

1. Hardouin, *Acta conciliorum*, t. III, col. 533.
2. D. Férotin, o. c., p. 54.
3. L'auteur a développé cette question au chapitre II de son livre *Les réordinations*, surtout pp. 43-56. On voit que la doctrine et la pratique sévères des Églises d'Afrique et d'Asie Mineure prévalurent chez saint Athanase avant son voyage à Rome et surtout chez Jean le scholastique, patriarche de Constantinople (565-577).
4. En voici *ad abundantiam juris* un nouvel indice : saint Isidore décrivant les prêtres

« Peut-être, ajoute M. Saltet, aura-t-on interprété dans le sens de la réordination le 8e canon de Nicée relatif aux novatiens. » Non, il semble bien difficile qu'une telle interprétation ait prévalu en Tarraconaise, où l'on conservait certainement la décrétale du pape Sirice à Himère de Tarragone, qui l'explique dans son vrai sens : « *Quos* [*Arrianos*] *nos cum Novationis aliisque hæreticis, sicut est in sinodo constitutum, per invocationem solam septiformis Spiritus, episcopalis manus impositione, catholicorum conventui sociamus, quod etiam totus Oriens Occidensque custodit*[1]. »

On vient de voir le pape prescrire l'imposition des mains, le simple rite de la réconciliation des hérétiques. Peut-être pourrait-on entendre bénignement en ce sens la « *benedictio* » du synode de Saragosse. Sinon, il faut dire que sa sévérité était plutôt, pensons-nous, le fait de l'ignorance, assez générale à cette époque, sur le point en question : c'était une réordination sans le vouloir. Cette solution fut d'autant mieux agréée qu'elle répondait trop bien, dans la circonstance, au rigorisme et à l'intransigeance espagnole.

On va la voir s'épanouir pleinement dans le canon 28 de Tolède, intitulé farouchement : *De ordine quo depositi iterum ordinentur.* Remarquons qu'il ne s'agit plus ici de clercs venus de l'arianisme ou retombés dans l'hérésie, pas même de prêtres déposés pour leurs mœurs indignes ; le concile parle uniquement « de l'évêque, du prêtre ou du diacre qui a été déposé injustement » pour un motif quelconque dans un précédent synode, « et qui, dans un second synode, a été reconnu innocent ». Ces malheureux sont déclarés tout uniment déchus de leur ordre : « *non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat.* » C'était pousser à l'extrême le principe de « la subordination du ministre à l'Église[2] ».

Disons avec M. Saltet, qu'on a obéi dans tous les cas semblables « non pas à des préoccupations théoriques, mais à une nécessité pratique »; c'est possible, bien que nulle part saint Isidore, en ses œuvres littéraires, ne souffle mot de l'inamissibilité du caractère sacerdotal. Quant à cette « nécessité pratique », à laquelle obéit le concile de Tolède, c'est manifes-

errants et Acéphales qui venaient d'Orient en Espagne, conclut ainsi : « *Quorum quidem sordida atque infami numerositate satis superque nostra pars occidua pollet.* » *De officiis ecclesiasticis*, l. II, c. III ; P. L., t. LXXXIII, col. 779.

1. P. L., t. XIII, col. 1.

2. SALTET, o. c., p. 6.



tement celle de « resserrer l'unité de l'Église. Quel meilleur moyen pour décourager les tentatives de schisme que d'attacher indissolublement les sacrements à l'Église et de dire : Hors de l'Église, point de ministres véritables des sacrements ? La même préoccupation a conduit certains auteurs à attribuer à l'Église le moyen de lier absolument, c'est-à-dire de rendre pratiquement nul, le pouvoir d'ordre des ministres qui sont dans l'Église. D'après eux, cet effet était obtenu par les peines canoniques de la déposition solennelle et de la dégradation ».

Le concile de 633 va même beaucoup plus loin, puisqu'il regarde les pouvoirs d'un évêque déposé, non seulement comme liés, mais comme perdus : on n'est plus évêque, quand on a été même à tort, dégradé par un concile de Tolède ou de Séville.

Le cas se présentait en 633 pour l'évêque Martianus, le successeur de Fulgence sur le siège d'Astigi : « Depuis déjà assez longtemps, dans un concile de Séville » — de 622 à 624, avons-nous dit[1] — il avait été, sur de fausses accusations, privé de son autorité : *exauctoratus*[2]. Il devait recourir plus tard « au remède du VI[e] concile général » de 638, « pour s'y purger de ces accusations, et demanda avec importunité que l'on revisât son jugement de condamnation. » Car déjà — et c'est ici qu'il faut peser tous les mots — « dans le précédent concile universel — qui ne peut être que celui de 633 — il avait été en partie entendu et rendu à son ordre seulement, mais non à sa juridiction, parce que le manque de temps avait empêché de traiter à fond son affaire ». Si la concordance des dates n'avait pas encore convaincu le lecteur, les coïncidences des sanctions achèvera de le faire : en effet l'évêque Marcianus a été rendu à son « grade » au précédent concile général : *gradui tantum, sed non loco restitutus*. Or c'est exactement le genre de réhabilitation que notre concile de 633 réserve à l'évêque injustement déposé : « Il ne peut être ce qu'il était auparavant » — entendez qu'il ne peut reprendre sa fonction — « s'il n'a récupéré le *gradus* qu'il a perdu. » Sans doute, il n'est pas dit qu'on ne lui rendra pas sa place, mais on affirme qu'il faut d'abord lui rendre son ordre ; et c'est ce qui est grave au point de vue de la doctrine. C'est la réordination pour le seul fait d'une condamnation en forme. Mais nous allons voir que ce

1. Voir plus haut, Biographie d'Isidore, p. 30.
2. VI[e] concile de Tolède (638). P. L., t. LXXXI, col. 121.

qu'on appelait réordination n'en était pas une, au sens actuel du mot.

En effet, notre canon 28 précise en quoi consiste le rite de la réordination. Le principe général est celui-ci : « L'évêque, le prêtre, le diacre, le sous-diacre, et les autres ordres » — donc tous les clercs mineurs y sont obligés également — « recevront, pour être rétablis dans leur dignité, les insignes qu'ils avaient reçus lors de leur ordination. L'évêque recevra devant l'autel, de la main des évêques, l'*orarium*, l'anneau et le bâton pastoral; le prêtre, l'*orarium* et la *planeta*; le diacre, l'*orarium* et l'aube ; le sous-diacre, la patène et le calice ».

Nous savions déjà par le *De officiis*, livre II, chapitre x, comment se faisait en Espagne l'ordination du sous-diacre, et aussi, par le chapitre v, qu'on présentait à l'évêque le bâton pastoral et l'anneau. Mais là, saint Isidore ne disait rien de l'*orarium*, qui distinguait en somme les trois ordres supérieurs. Est-ce à dire que l'ordination première ne consistait qu'en cette tradition d'insignes? Non, comme nous allons le voir. Sans doute, le VIIIe concile de Tolède spécifiera bien que « les sous-diacres », selon l'usage antique, sont ordonnés par la seule porrection des vases sacrés » (can. 6). Mais le *De officiis*, chapitre x, marque nettement que les deux ordres réputés majeurs à cette époque, comportent aussi l'imposition des mains. Or, elle n'est pas exigée à nouveau par le concile ; c'est donc que, pour les deux ordres imprimant un caractère, la réordination ne comportait pas la réitération de ce rite. Et, comme c'est le rite essentiel, il faut dire que l'usage espagnol n'admettait pas en fait une vraie réordination, encore que les docteurs parlassent de « perte des ordres ».

En somme, l'ordination du prêtre, dans le *Liber Ordinum*[1] postérieur, comprend 1° une tradition « de l'*orarium* et de la chasuble », mais aussi 2° une imposition très solennelle des mains de l'évêque ; et 3° la tradition du *manuale*[2] : c'est le *liber officialis* du IVe concile de Tolède, dont il nous reste à parler.

1. D. Férotin, *Le Liber Ordinum*, p. 54.
2. Ce mot est usité au viie siècle en Espagne, mais au sens de livre-manuel quelconque. Cf. lettre de Taion à Quiricus. Il n'a pris le sens du livre liturgique qu'au xe siècle. Cf. *Annales O. S. B.*, ad ann. 998.



*

* *

Cette distribution officielle du *liber officialis* à tous les curés, au jour de leur ordination, qui a été maintenue jusqu'aux derniers siècles de la liturgie mozarabe, remonte au concile de 633 : « *Quando presbyteres in parochias ordinantur, librum officialem a sacerdote suo accipiant* » (can. 26). Les mots qui suivent marquent bien qu'il s'agit d'un directoire liturgique, car on veut épargner ainsi aux prêtres « disséminés dans leurs paroisses, de faire des fautes par ignorance, jusque dans les divins sacrements ». C'est donc, tout à la fois, un rituel complet pour les paroisses, et un *ordo* en miniature, un extrait et une réduction de l'*ordo* épiscopal.

Car il existait, semble-t-il, des *ordines* spéciaux pour l'évêque, ne fût-ce que cet *ordo* des conciles, naturellement tout embyonnaire, que les Pères de Tolède se donnèrent la tâche de compléter[1]. Les *ordines baptismi*, comme nous l'avons dit, existaient bien, quoique en désaccord, « quelques évêques admettant la triple immersion [de l'*ordo* romain], d'autres l'immersion unique[2] ; ils furent peut-être unifiés à Tolède, mais restèrent longtemps en un livret distinct[3]. De même pour les fonctions les plus importantes de la Semaine Sainte.

Il était donc assez hardi, bien que souverainement efficace pour l'uniformité liturgique, de faire distribuer par les évêques de retour du concile réformateur, des « livrets d'office ». C'est bien, à notre connaissance, la plus ancienne mention de ces livrets paroissiaux. Ils durent, à l'origine, garder traces des divers *ordines* cathédraux d'où ils étaient tirés. Plus tard, comme on le fit pour l'*Ordo romanus* carolingien, on rangea ces quatre-vingt-six *ordines* suivant le cours de l'année liturgique, on les farcit de formules, on les supplémenta d'un second livret composé de quarante-quatre messes et d'offices familiers rédigés *in extenso*, analogues aux messes d'Alcuin ; et l'on obtint cette *farrago rituum* qui garda précisément le nom original de *Liber Ordinum*. Ce fut le meilleur auxiliaire de la réforme du IVe concile de Tolède. Et ces livres normatifs étaient eux-

1. « *Ingrediantur quoque et notarii quos ad recitandum vel excipiendum* ORDO *requirit*. » Canon 4.
2. « *Quidam sacerdotes binam, quidam simplam mersionem faciunt* » Canon 6.
3. « *Requiratur ordo baptismi, quo baptizat filios suos.* » Lettre de Beatus à Elipand, P. L., t. XCVI, col. 983.

mêmes tenus à jour par l'obligation imposée aux curés « quand ils se rendront aux litanies », — chez leur archiprêtre, — « ou au concile » — chaque année, devant l'évêque, d'y rendre compte de leur manière de baptiser et de remplir le ministère à eux confié[1] ».

*
* *

Quelle fut, en dehors de l'Espagne wisigothique, l'influence immédiate de cette législation liturgique de 633 ? On peut se poser tout de suite la question, pour ne plus avoir à y revenir ensuite, d'autant qu'elle n'a pas joui de la même autorité que les canons proprement disciplinaires du grand concile espagnol.

Il existe cependant un document, admis jusqu'à ces dernières années comme représentatif des usages gallicans, et qui côtoie si persévéramment le courant créé par le concile de Tolède, qu'on gagerait pour un peu qu'il s'y laisse entraîner. Ce sont les deux lettres dites « de saint Germain de Paris ». Dom Wilmart[2] a fait bonne justice de ce titre inséré dans le manuscrit de Martène par un copiste du VIIIe siècle, vraisemblablement moine de Saint-Symphorien, qui fut « heureux de rappeler le nom d'un ancêtre illustre. » Après examen, le savant liturgiste[3] définit ainsi ces deux lettres : « Une glose édifiante autour des décisions d'un concile franc, par ailleurs inconnu, qui dut se réunir au déclin du VIIe siècle ou même un peu plus tard, pour statuer sur des rites censés traditionnels. L'Église dont la liturgie est ainsi révélée peut être Autun, et le milieu plus large, la Bourgogne. L'influence wisigothique est notable sur les rites attestés. Mais l'ensemble est sans aucun doute gallican. »

Toutefois, « le contact étant prouvé et l'influence mozarabe reconnue, l'hypothèse est séduisante de placer l'Église d'où sont sorties les Lettres à proximité de l'Espagne, c'est-à-dire dans la province Narbonnaise ou sur les confins de la Narbonnaise. Nous n'aurions rien à redire à cette opinion, parfaitement défendable, si le manuscrit ne venait d'Autun... D'autre part, le *Missale Gothicum* écrit, comme nous croyons qu'on peut l'établir, à Luxeuil pour l'église d'Autun, contient

1. IVe Concile de Tolède, can. 26. P. L., t. LXXXIV, col. 374.
2. D. WILMART, *Germain de Paris (Lettres attribuées à)* dans Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, col. 1049-1102.
3. *L. c.*, col. 1102.

quantité de textes d'origine wisigothique... Des livres wisigothiques ont dû circuler dans la région ; la reine Brunehaut' princesse wisigothe et personne éclairée, eut des intérêts à Autun et peut-être, autour d'elle, des clercs amenés d'Espagne[1] ».

Mais, tout en laissant ces lettres en Bourgogne, n'y peut-on pas voir le commentaire pieux d'un *ordo* ou d'un concile ? Dom Wilmart tient pour cette dernière source, à cause de « la part faite à l'argument d'autorité et de tradition[2] ». Avouons pourtant que nous ne connaissons aucun concile franc qui soit rentré dans une telle minutie de prescriptions liturgiques. Seuls, notre IVe concile de Tolède et le Ier de Braga (571) pourraient avoir servi de canevas au pieux commentateur[3], suivant la disposition qu'ils ont reçue dans les *Excerpta canonum*[4].

Pourtant, le document que le pseudo-Germain avait devant lui était plus complet ; on dirait d'un *ordo* wisigothique composé sur le patron de nos deux conciles espagnols. Sans donc faire de ces lettres, comme le suggérait Mgr Duchesne[5], un *libellus officialis* pur et simple, pourquoi n'y pas voir une explication mystique de l'*ordo* mozarabe écrite au VIIe siècle dans la région bourguignonne ? une de ces adaptations, alors si nombreuses en Gaule, d'un document liturgique étranger ?

Nos deux lettres d'ailleurs se perdent en « instructions », c'est-à-dire en explications symboliques ou historiques. L'un de ces détails symboliques est emprunté, comme on l'a dit, aux Apophtegmes des Pères, et un autre à saint Grégoire le Grand[6]. Pour les commentaires historiques, l'auteur a recouru aux *De officiis ecclesiasticis* de saint Isidore, du moins en cinq longs passages[7]. « Admettons que ce dernier livre ait été composé et publié vers 620... Célèbre assurément au IXe siècle, sa tradition manuscrite est fort restreinte hors d'Espagne avant la renaissance carolingienne[8]. » Or, nous avons ici un érudit du Sud de la Gaule qui le pille ostensiblement aux environs de l'an 700 ; il l'utilise malgré les divergences qu'il aper-

1. L. c., col. 1098.
2. L. c., col. 1098.
3. Il y a des divergences intentionnelles, qui s'expliqueraient par le fait du rite gallican que le compilateur n'abandonne pas.
4. D'abord, c'est le titre même : *Ordo ecclesiæ, instructionibus (? institutionibus) canon ecclesiasticus decoratur*, qui a son équivalent dans les *Excerpta canonum, liber IV : De institutionibus officiorum et ordine baptizandi* ; mieux encore, le début de la seconde lettre : *ordinem sacræ oblationis* qui rappelle le titre XI du même livre : *De honore sacrarum oblationum*. P. L., t. LXXXIV, col. 67.
5. Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e édit., p. 164, n. 1.
6. Gaudel, *Revue des Sciences religieuses*, 1927, p. 299.
7. D. Wilmart, l. c., col. 1101-1102.
8. C.-H. Beeson, *Isidor-Studien*, p. 49-52 et p. 115 et suiv.

çoit avec son propre rite. N'est-ce pas saint Isidore qui a servi de fourrier aux livres mozarabes pour envahir la liturgie gallicane ? Car, le *De officiis* a beau n'être connu que des érudits, le nom de saint Isidore est déjà célèbre au VIII[e] siècle dans les livres liturgiques gallicans. Avant l'incendie de 1870, on pouvait le lire, ajouté au canon de la messe, dans le missel gélasien conservé à la bibliothèque de Strasbourg[1].

Si les rites proprement mozarabes n'ont eu au delà des monts, qu'une influence restreinte, il n'en est pas tout à fait de même des formules wisigothiques. Et voici pourquoi : le rituel gallican était déjà fixé dans ses grandes lignes ; mais les textes de prière n'y étaient pas plus immuables qu'en Espagne même. Lorsque les recueils wisigothiques si abondants, si exubérants, arrivèrent en Gaule, ils y excitèrent une grande admiration. Les évêques francs y reconnurent les élans pressés, l'éloquence haletante de leurs propres missels, et ne se firent pas faute d'en enrichir leurs messes, soit en les substituant à des oraisons gallicanes, comme on l'a fait dans le *Missale Gothicum*, qui leur doit son nom, soit en les adoptant comme oraisons de rechange, soit plus souvent en les additionnant à une oraison gallicane, comme on peut le constater dans les sacramentaires gélasiens du VIII[e] siècle. Oui, les formules les plus manifestement wisigothiques, voire même, ô scandale ! des expressions réputées adoptianistes par les théologiens de Charlemagne[2], ont ainsi trouvé place subrepticement dans les missels gélasiens utilisés en France au temps du grand empereur liturgiste[3]. A plus forte raison, la littérature funéraire, dont les missels d'Espagne étaient si bien pourvus, ne manqua point de se répandre dans les sacramentaires francs[4].

Quant à la piété irlandaise, elle était trop semblable à la piété espagnole pour ne pas lui emprunter maintes pensées et maintes formules. C'est du moins la conclusion de dom Gougaud[5], d'Edm. Bishop[6], qui note parmi ces « spanish symptoms » les expressions : *remedium animæ, veniam delicti, hic et in futuro sæculo*, etc. Il montre encore comment cette dévo-

1. Cf. notes de dom Pitra, conservées à l'abbaye Sainte-Marie de Paris, Mss. français, Provinces, III, p. 349.
2. Cf. la lettre IV d'Elipand à Alcuin, P. L., t. XCVI, col. 875 ; *Mon. German. Epist*, t. IV, col. 305.
3. Ce texte d'Elipand se lit dans une interpolation gallicane du Gélasien : « *Ut quem fecisti adoptionis participem.*
4. Cf. le Gélasien du VII[e] siècle, partie III, n. 91-105.
5. *D. A. C. L.*, s.v., *Celtique*, c. 2993.
6. *Book of Cerne*, notes ; *Liturgica historica*, ch. IV.

tion insulaire, en ses prières privées dont elle donna les premières formules, amalgamait sans scrupule les demandes si variées des nombreuses messes votives du *Liber ordinum*[1], et les effusions déjà si individuées des messes de saint Hildephonse et de saint Julien de Tolède, sans parler de celles qu'on rédigeait parfois contre ses ennemis personnels[2].

Ainsi « ces recherches ont une grande portée », non seulement pour nos études présentes, mais encore pour l'histoire de la pensée chrétienne et de la civilisation. « Il n'est pas indifférent, comme le remarquait P. Lejay, de savoir à quelles sources a puisé la dévotion de Boniface, de Willibrord, et de Willibald, quand ils se formaient à la vie spirituelle, avant de porter en Germanie le fruit de leurs entretiens avec le Christ[3]. »

Enfin, par le détour de la liturgie franque, notre liturgie romaine n'a pas été sans recevoir à son tour quelques alluvions de la riche terre espagnole, non seulement dans le rituel si expressif des funérailles, mais au centre même des prières communes de la messe. Il ne faut pas omettre, en effet, de rappeler ici à l'honneur de cette grande liturgie, que le missel mozarabe a fourni les deux formules du milieu de l'offertoire actuel : *In spiritu humilitatis* et *Veni, sancte Spiritus sanctificator, sanctifica hoc sacrificium de manibus meis præparatum*[4]. » Bernold de Constance fait remarquer dans son Micrologue que cette prière wisigothique avait pris son chemin par la Gaule pour arriver jusqu'à Rome[5]. Bien mieux, on peut se demander si ce n'est pas par le même chemin qu'est parvenu à notre messe romaine l'usage d'encenser l'oblation sur l'autel dans la suite de l'offertoire. Amalaire, en 820, atteste le fait pour la Gaule[6] ; mais, s'il lui a été transmis d'au delà des

1. « A la seconde partie du *Liber Ordinum* nous trouvons une messe *omnimoda*, puis la messe votive de l'ordination d'un prêtre, une « *missa pro his qui causas Ecclesiæ exsequuntur* », cinq messes que le prêtre doit dire pour lui-même, une qu'il célèbre quand il est dans l'angoisse, et une autre quand il est malade, une « *missa quam sacerdos pro se vel pro subditis dicere debeat* », une « *missa generalis pro sacerdotibus* », deux messes à l'intention de l'évêque seul, une autre messe que le prêtre dit pour lui-même, et une qu'il célèbre en même temps pour ses amis et ses domestiques, trois « *missæ votivæ singulares* », c'est-à-dire dites pour une seule personne, sept « *missæ votivæ plurales* », trois pour ceux qui se trouvent dans la tribulation — « ou bien », ajoute le titre, « pour ceux qui passent la mer », — une pour les voyageurs, trois messes pour les infirmes, une messe d'action de grâces, enfin une « *missa de hostibus* », mais où il n'est question que des ennemis publics. » E. Magnin, *L'Église wisigothique*, t. II, inédit.

2. D'après un concile de Tolède sous Julien (681-700). Cf. *Liber Ordinum*, p. 332.

3. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1902, p. 560.

4. P. L., t. LXXX, col. 419, et t. LXXV, col. 112.

5. *Micrologue*, c. xi.

6. *L. c.*, c. ix, et Amalaire, *De officiis ecclesiast.* Præf.

Pyrénées, nous pouvons ajouter avec assurance que cet encensement est venu en Espagne de Constantinople et du lointain Orient. Merveilleux cheminement des pensées et des gestes générateurs de dévotion !

C. — LA VIE DES CLERCS

Influence arlésienne. — Age des clercs et célibat ecclésiastique. — Influence de cette législation et ses pénalités. — Règle et vie des moines. — Les diverses catégories de pénitents. — État général du clergé. — Privilège du for.

La majeure partie du concile de 633 concerne, en effet, les clercs et les moines : dans leur vie privée, qui doit être chaste (can. 20-24, et 42-44) ; studieuse et pieuse (can. 25-29), charitable et désintéressée (can. 30-38) ; dans leur ministère et leurs rapports avec les fidèles et les fonctionnaires, etc... Enfin, une série de cinq canons (49-53) régularise la vie monastique. On retrouve ici les mesures prises par saint Isidore au concile de Séville de 619. L'ensemble de cette législation est d'une grande sévérité et passera, aux siècles suivants, pour un idéal difficile à atteindre.

Cet idéal n'était pourtant pas une innovation absolue, mais l'extension à tout un grand pays de la discipline inaugurée par saint Césaire dans le Sud de la Gaule. Voulons-nous quelques exemples pris tout au cours des œuvres ou de la vie de ce grand évêque ? Nous lisons dans les *Statuta* arlésiens « qu'il faut célébrer partout Pâques le même jour », qu'il faut admettre des hymnes dans l'office que les prêtres ne doivent pas être pris parmi les pénitents publics. De plus, le biographe de saint Césaire nous dit qu'il « abandonnait le détail de ses affaires temporelles à un officier ecclésiastique », et qu'il recommandait à ses collègues de l'imiter, pour « se consacrer, eux et leurs prêtres, à la prédication » ; que le saint évêque désirait pouvoir fonder de ses biens des monastères, qu'il ne prélevait « qu'un tiers des oblations » sur ses curés, qu'il fonda pour ses clercs des écoles presbytérales, etc...[1].

1. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, p. 53, p. 30, p. 55,p. 60, p. 61, p. 119, p. 137, p. 139.



On n'aura aucune peine à retrouver l'écho fidèle de cette législation arlésienne dans les canons 5, 13, 48, 25, 54, 49, 33 et 24 du concile isidorien de Tolède.

Dans la division même des matières, on sent cette influence arlésienne : enclavés entre les deux séries de canons disciplinaires, les canons 33 à 38 règlent le matériel ecclésiastique ; et ce souci de les adjoindre en appendice, sans toutefois les mêler aux décrets d'ordre moral, est déjà bien caractéristique de l'esprit de saint Isidore, très réaliste et ordonnateur, mettant chaque chose à sa place. Il rejoignait ainsi, sans le dire, le programme bipartite de son modèle, saint Césaire, en son concile d'Agde : *de disciplina vel ordinationibus clericorum vel pontificum, vel ecclesiæ utilitatibus* ».

Mais, pour se convaincre que le parallélisme entre les deux conciles n'existe pas seulement dans les grandes lignes, il suffit de jeter un premier coup d'œil sur ce recueil systématique, dont nous aurons à reparler plus loin, les *Excerpta canonum*, où sont disposés en ordre logique les canons conciliaires et les décrétales de l'*Hispana* chronologique. Presque toujours les décrets du IVe concile de Tolède sur un point donné sont précédés d'un décret similaire du concile d'Agde, ou des deux derniers conciles d'Arles. La teneur est parfois la même; parfois, au contraire, le concile espagnol du VIIe siècle marque un progrès sur son prototype. Voici, par exemple, un premier titre des *Excerpta* concernant l'âge des diacres :

Liber I. Titulus XXVI. DE ÆTATE ET TEMPORIBUS DIACONORUM.

Ut levitæ ante viginti quinque annos non consecrentur. Conc. Carthag. III. tit. IV, c. XIV [de l'*Hispana*].

Id ipsum de eodem : de consensu etiam et professione conjugati. Concil. Agathense, tit. XVI, cap. XXX.

De numero annorum quo sacerdotes et levitæ ordinentur. Conc. Tolet. IV. tit. XX., cap. XLIX.

Ut laicus ante annum conversionis diaconus non fiat. Conc. Arelatense III, tit. II, cap. XXIII[1].

Ici, comme souvent ailleurs, la comparaison avec les conciles arlésiens nous sert à interpréter le concile espagnol. Nous voyons, par exemple, que la profession demandée par celui-ci

1. P. L., t. LXXXIV, col. 33. Même concordance pour l'âge des prêtres et le choix des évêques. Et n'allons pas croire que cette précaution de la « profession des diacres » exigée par le concile d'Agde soit omise par le concile de Tolède : elle est seulement rejetée un peu plus loin.

« aux prêtres et aux diacres des paroisses » (canon 27) est, en somme, le vœu de chasteté du concile d'Agde ; seulement les diacres espagnols ne sont plus mariés comme ceux de saint Césaire : ils sont restés dans le célibat. A Tolède, comme à Agde, la précaution prise est la même : « promesse préalable de vivre purement et chastement sous la crainte de Dieu, pour que, liés par une telle profession, ils soient maintenus dans la discipline d'une vie sainte. »

Pourquoi le concile de 633 ne parle-t-il pas des sous-diacres ? Parce que leur sort était déjà réglé. Entre le concile d'Agde de 506 et le concile de 633, deux grandes assemblées s'étaient tenues à Tolède, en 527 et en 589, qui étaient venues compléter la législation de saint Césaire et préparer celle de saint Isidore. Le IIe concile tolétain de 527 avait, en son 1er canon, régularisé ces « *scholæ lectorum* », comme on les appellera plus tard, qui sont des sortes de petits séminaires, terminés à dix-huit ans par « la promesse de garder la chasteté sans le lien du mariage ». Après deux ans d'épreuve, que nous appellerions deux années de noviciat, les clercs étaient admis, à vingt ans, à remplir le ministère de sous-diacre. Évidemment, s'ils refusaient de s'engager à garder la continence, ils pouvaient retourner dans le siècle, libres, une fois mariés, et dans un âge plus avancé, de faire le vœu de chasteté.

Ce serait donc ici l'aboutissement d'une longue évolution de la discipline du célibat ecclésiastique, pour arriver en somme à la discipline actuelle. Mais il est probable, d'après les derniers mots du concile de 527, que le cas des sous-diacres mariés vivant dans la continence était aussi fréquent, sinon plus, que celui des sous-diacres non mariés, sortis des écoles presbytérales. Cette latitude concédée par le pape Sirice à Himère de Tarragone et le concile d'Elvire (can. 33) avait tenu contre les défenses de saint Léon[1].

D'ailleurs, la discipline se relâcha durant l'invasion des Wisigoths ariens, et le IIIe concile de Tolède (can. 5) avait dû ramener au grade de lecteur les clercs catholiques qui vivaient dans le mariage. En 633, ces abus sont exceptionnels ; mais, par un autre excès, nous voyons des diacres ordonnés encore « tout enfants », et fort en danger d'oublier les promesses de leur premier âge. C'est ce qui motiva le 20e canon du IVe concile de Tolède.

1. Hefele-Leclercq. *Histoire des Conciles*, t. II, p. 1344.

Dans cette prescription sur l'âge des diacres et des prêtres, nous pouvons voir une opposition à l'ordination précipitée des laïcs, « par l'obligation des interstices, c'est-à-dire d'un stage dans les ordres inférieurs[1] »; c'est en somme, une précaution contre les ordinations *per saltum*[2]. Cet abus était très fréquent au VIe siècle, par suite de la disette d'ordinands : on ordonnait alors le premier venu tel cet Agapius de Cordoue « venu sans transition de l'état militaire ». Mais il avait presque disparu au VIIe siècle. En 633, c'est surtout une nouvelle précaution contre l'incontinence des clercs. Lisons plutôt la raison invoquée par le canon qui nous occupe : « Oublieux de la loi de Dieu et du précepte des conciles, nous ordonnons diacres des enfants avant l'âge canonique, avant qu'ils aient eu l'expérience de la vie... Désormais, selon l'ordre de l'Apôtre il faudra qu'ils soient éprouvés d'abord et qu'ils fassent leur service exempts de tout soupçon. »

Le concile ne se borne pas à prêcher la pureté de vie aux prêtres et aux évêques (can. 21), il prend un moyen pratique pour sauvegarder la vertu et la réputation des uns et des autres : il oblige tous les clercs à vivre en communauté, à mener, en somme, une espèce de vie religieuse. De cette mesure, lisons l'exposé des motifs : « *Prona est omnis aetas ab adolescentia in malum, nihil enim incertius quam vita adolescentium.* » C'est donc bien, ici encore, une précaution contre l'incontinence et les autres désordres de la vie cléricale. Le procédé était excellent, et il fut étendu aux prêtres et aux évêques, dans ce même concile tolétain, canons 22 et 23. Plus tard, au temps de la réforme de Grégoire VII, on essaya aussi d'y plier les chanoines. Mais la règle ne put se maintenir au delà du XIIe siècle, et elle ne passa point dans les collections canoniques, sauf celle d'Anselme de Lucques. Gratien[3] s'est illusionné, sciemment peut-être, sur la portée du canon 24 de Tolède : « *De conversione clericorum : ut in uno conclavi sint* »: il ne s'agit pas tant, pour le concile de 633, de maintenir la communauté des biens, qui était encore la règle générale dans chaque église particulière, que de préconiser la communauté de vie, avec une sorte de clôture.

1. A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 48, note 1.
2. Le mot se lit dans la décrétale d'Hormisdas (514-523) *ad episcopos per Hispaniam constitutos* dans l'*Hispana*. P. L., t. LXXXIV, col. 821.
3. *Corpus juris*, dist. XII, q. I, n. 1.

Où le concile a-t-il pris cette règle réformatrice ? Pour le décret en faveur de la vie commune des évêques : « *Ne detur ultra sæcularibus obtrectandi locus, oportet episcopos testimonium probabilium personarum in conclavi suo habere...* » (can. 22), il y avait bien la législation, toute récente et assez lointaine, du concile de Tours de 567 (can. 14). Mais il est bien plus probable que c'est une transcription, assez peu reconnaissable d'ailleurs, de la synodale de saint Grégoire le Grand, qui occupait l'avant-dernière place dans l'*Hispana* primitive : « *Ut quidam ex clericis vel etiam ex monachis electi misterio cubiculi pontificalis obsequantur*[1]. » On croit remarquer une nuance entre la maison du pape, qui était composée de clercs ou de moines, et celle des évêques espagnols formée de « personnes éprouvées ». Pourtant celles-ci sont aussi des clercs, puisqu'il s'agit de « fermer la bouche aux séculiers ».

La raison invoquée par saint Isidore en faveur de cette réforme s'inspire d'un avertissement de saint Paul : « *Providemus bona, non solum coram Deo sed etiam coram omnibus hominibus* ». Il avait été repris dans la Règle de saint Augustin et mis en pratique à l'évêché d'Hippone. Pour nous, ajoute ce saint, « notre conscience nous suffit, mais pour vous, votre réputation doit aussi être indemne... La conscience est nécessaire pour toi ; la réputation nécessaire pour ton prochain ». C'est ce que répète l'évêque de Séville : « *Ut et Deo placeant per conscientiam puram et Ecclesiæ per optimam famam.* »

Justinien, en Orient[2], n'avait pas osé appliquer cette règle en dehors des monastères ; encore faisait-il des exceptions pour les anciens. L'extension de cette vie commune aux clercs inférieurs, saint Isidore en aurait pu trouver le principe énoncé, d'une façon bien théorique d'ailleurs, dans le concile de Tours de 567 (can. 13 et 20) ; mais le connaissait-il ? Du moins la pratique s'en offrait à lui dans la presque monastique communauté d'Hippone[3], dans les écoles presbytérales de saint Césaire d'Arles, et dans la jeune église toute monastique d'Angleterre. Celle-ci avait été formée par saint Grégoire, dans ses « Réponses à Augustin de Cantorbéry », qui très vite prirent place à la fin de l'*Hispana* de la recension gallicane, et qui étaient peut-être déjà aux mains de saint Isidore. Le

1. *Collectio Hispana*, n° 101., P. L., t. LXXXIV, col. 842.
2. Novelle 123, c. 136, qui est de l'année 541.
3. Possidius, *Vita Augustini*, c. 52 : « *communi mensa* IN CONCLAVI, *cum presbyteris et clericis...* » C'est le mot même du concile.

pape rappelait, comme on le fera si souvent à toutes les époques de réforme, l'usage de la primitive Église, mais surtout au point de vue de la communauté des biens. Le concile de Tolède prescrit plutôt la communauté de vie pour maintenir la pureté des mœurs cléricales : « *Ut lubricæ ætatis annos non in luxuria sed in disciplinis ecclesiasticis agant deputati probatissimo seniori.* » (can. 24). Mais Isidore l'impose aussi aux prêtres âgés « sortis des communautés de l'évêché à cause de leurs infirmités » : ils doivent se faire une maison cléricale, ainsi que les curés isolés, qui, souvent, dans les paroisses rurales, n'élevaient pas de clercs à leurs côtés.

Une fois les clercs établis ainsi en communautés régulières, une dernière précaution — et la principale — s'imposait : l'éloignement des femmes. Justinien, en 541, l'avait spécifié, mais seulement pour les moines anciens retirés dans les cellules. Il fallait éloigner les femmes de l'habitation presbytérale.

Sans doute, le concile de Tolède avait derrière lui toute une tradition en ce sens général; les *Excerpta* méthodiques ne donnent pas moins de dix-sept décrets de Papes et de conciles pour exclure les femmes : décrétale de Sirice à Himère de Tarragone, conciles d'Elvire (320) et de Nicée, conciles de Carthage, Ier, IIIe et IVe, lequel n'est autre, en réalité, que les *Statuta Ecclesiæ antiqua* de l'Église d'Arles ; concile d'Agde (506) ; IIe concile d'Arles et Ier concile d'Orléans (511)[1] ; dans la Tarraconaise, les conciles de Gérone (517) et de Lérida (546) ; en Espagne même, le second concile de Tolède (527), et les *Capitula Martini* (572). Seulement cette législation persévérante s'était adaptée aux progrès qu'elle constatait, sinon toujours dans les mœurs, du moins dans les esprits : alors que les anciens conciles, s'adressant à des prêtres mariés, excluaient seulement les femmes « subintroduites », les conciles arlésiens chassent absolument toute femme étrangère de la maison des diacres désormais non mariés, et même de leur cellier et de leur sacristie ; enfin le concile de Tolède de 527 surveille même les relations des sous-diacres avec les femmes de service. Cependant aucun ne pousse la sévérité aussi loin que le concile de 633 : « Toute femme est exclue de la maison cléricale, sauf la mère, la sœur, la nièce et la tante du clerc : *id enim et constitutio antiquorum Patrum decrevit* ». Ceci n'était pas

1. D'autres conciles plus récents avaient complété les interdictions : Clermont (535), Orléans (541), Tours (567), Mâcon et Lyon (583) ; mais absents de l'*Hispana*, ils ont dû être ignorés de saint Isidore.



matériellement exact. Mais où l'on reconnaîtra la rigueur espagnole, c'est dans la sanction terrible contre les femmes coupables : pour celles dont l'union avec un clerc était tout à fait illégitime, l'éloignement et la vente comme esclave[1] par l'autorité de l'évêque (dan. 43) ; pour celles dont le mariage était seulement irrégulier, soit qu'il eût été contracté sans l'assentiment de l'évêque[2], soit que la femme fût veuve, ou séparée, ou de mauvaise vie, c'était la séparation (can. 44). On ne dit pas que le clerc coupable fût, dans ce dernier cas, comme dans le premier, relégué dans un monastère ; la répression était donc pour lui assez peu sévère. Enfin, en 655, le IXe concile (can. 10) déplorant l'insuccès des synodes précédents, s'en prendra aux fils de prêtres, de diacres et de sous-diacres, et les réduira aussi en esclavage, en les privant de l'héritage de leur père ; et celui-ci sera frappé de censure canonique.

Si nous avions à apprécier d'après cette législation tolétaine la vie privée des clercs de l'Église wisigothique, nous nous tiendrions à mi-chemin des dénigrements de dom Pitra et de M. Mourret[3], comme des apologies du P. Tailhan et de dom Leclercq[4] après lui. Tout d'abord, ce n'est pas sur le fait d'un canon, assez anodin en ce milieu[5], touchant les clercs violateurs de tombeaux (can. 46), qu'on peut juger des mœurs générales du clergé de cette époque, d'autant que ce décret semble arraché aux évêques par les pouvoirs publics. D'un autre côté, il ne faudrait pourtant pas, comme l'a tenté le P. Tailhan[6], mettre au compte exclusif des anciens Hispano-Romains des crimes ou abus qui continuent d'être flétris par les conciles postérieurs dans le royaume suève et dans le royaume wisigoth.

On doit même constater que, « dans la suite, les mœurs du clergé se relâchèrent[7] ». « En effet, le concile de Tolède de 675 poursuit certains évêques coupables d'homicide, de brutalité, de vol, d'adultère, de séduction, de simonie » ; et « le synode

1. Cette première sanction avait été portée au IIIe concile de Tolède, canon 5.
2. Il ne peut s'agir ici que de clercs inférieurs aux sous-diacres, et dont le mariage pouvait être approuvé par l'évêque.
3. Hist. de l'Église, t. IV, p. 253.
4. D. Leclercq. *L'Espagne chrétienne*, p. 360.
5. Sur ce crime, assez fréquent chez les clercs du Bas Empire, voir Esmein, *L'origine des justices privées*, dans *Mélange de l'Ecole de Rome*, 1886, p. 419-423.
6. P. G. Tailhan, *Anonyme de Cordoue*, Cf. L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1865 p. 333 ; id. *Revue des questions historiques*, 1882, t. XXXI, p. 341.
7. D. Leclercq, o. c., p. 340.

de Braga, tenu probablement en la même année, montre que la discipline ecclésiastique s'était relâchée un peu de tous côtés, et que d'étranges abus s'étaient introduits jusque dans le saint Sacrifice de la messe ». Le concile de 693 renouvellera les mêmes plaintes. « Une théocratie s'organise, qui tue l'esprit religieux : Witiza commence de créer une caste sacerdotale en autorisant le mariage des prêtres[1] ».

Mais, pour l'époque isidorienne proprement dite, on doit tenir une *via media*, et appliquer ici le raisonnement de Mgr Duchesne : si nous trouvons dans le IVe concile de Tolède une énumération si complète et si précise des fautes qui affligeaient le monde clérical au début du viie siècle, « nous y trouvons aussi une sévérité de répression bien propre à nous donner une haute idée de l'idéal moral représenté par les prélats de ce temps et réalisé en somme dans leurs églises. On n'aurait pas été si dur à l'égard des pécheurs s'ils avaient été bien nombreux, s'ils avaient trouvé quelque appui dans l'opinion et la coutume[2] ». Et il n'y a pas à dire que ces peines n'étaient pas appliquées : les textes sans doute ne nous ont pas conservé le compte rendu de ces assises annuelles des synodes diocésains ou provinciaux ; mais ils nous montrent que les évêques n'étaient point ménagés, qu'ils étaient déposés, comme Martien d'Ecija, ou même condamnés à l'exil comme Potamius de Braga et Sisbert de Tolède[3].

Ce qui confirme l'historien impartial dans cette bonne opinion qu'il doit se faire des gens d'Église en Espagne au début du viie siècle, ce sont les consignes de surérogation que le concile de 633 prend la peine de leur donner. Il est bien évident, en effet, qu'à des ribauds et des débauchés on ne se serait pas attardé à prêcher « l'étude de l'Écriture Sainte et la connaissance des saints canons » (can. 25). Passe encore pour l'Écriture ; mais les Conciles ! Jamais évêque ou pape n'avait osé ordonner cela à de pauvres clercs. Le canon 6 du IVe synode d'Orléans était resté lettre morte. Les prêtres wisigothiques devaient donc savoir lire : on le suppose pour les clercs, élevés dans de vrais séminaires paroissiaux ; et pour les moines, saint Isidore le demande expressément dans sa

1. A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 126. « Le roi Witiza abrogea la loi du célibat des clercs, et son ordonnance ne paraît pas avoir provoqué grande surprise. » Hefele-Leclercq, o. c., t. II, p. 1348.
2. L. Duchesne, *Bulletin critique*, 1885, p. 335.
3. Bruns. *Canones... conciliorum selecti*, appendice du t. II, p. 405, et D. Leclercq. *L'Espagne chrétienne*, p. 352.

Règle (ch. VIII). Charlemagne, plus tard, devra attendre la dernière année de son long règne pour oser reprendre cette consigne. « Grâce à saint Isidore, remarque A. Dufourcq, les clercs espagnols seront plus instruits que les clercs francs. » C'est aussi l'opinion motivée de M. Roger[1].

Non seulement les clercs savaient lire, mais les prêtres prêchaient dans leurs paroisses : c'est, du moins, pour cela que le concile leur demande de « s'instruire du dogme et de la discipline » (can. 25). Cet usage, qui nous semble immémorial, ne remonte pourtant guère au delà de saint Césaire d'Arles, qui, trouvant l'office de la prédication réservé à l'évêque, se mit à composer des sermons de son crû ou avec des fragments de saint Augustin, et les fit copier et apprendre par ses prêtres ; c'était un premier pas[2]. Saint Isidore, grand copiste lui-même, n'aurait pas hésité à donner à ses curés le même ordre ; mais il semble avoir eu assez de confiance pour leur laisser l'initiative de faire leurs sermons.

Ils devaient enfin savoir administrer les sacrements à l'aide de leur « livre d'offices » (can. 26) et l'évêque, en synode, devait leur faire rendre compte de leur liturgie paroissiale.

* * *

Après ce que nous avons dit des clercs, astreints par le grand concile de Tolède à une véritable vie religieuse, nous pourrons être brefs sur le compte des moines. Comme eux et dans les mêmes termes, ils étaient tenus à garder avec soin la clôture : « *Monasterium vestrum miram* CONCLAVIS *diligentiam habeat,* » leur disait saint Isidore au début de sa Règle[3].

C'est dans cette *Regula monachorum*, étudiée ci-dessus en tête des œuvres législatives de l'évêque de Séville[4], que nous allons trouver le schéma canonique des décrets 49-53 du grand concile de 633 présidé par notre saint.

Bien que le mot *votum* ne soit pas très bien attesté à la fin de son Prologue, il est manifeste qu'il imposait à ses moines le vœu de stabilité, comme saint Césaire et saint Benoît ; et,

1. M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, p. 196 ; A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 99.
2. P. L., t. XXXIX, col. 2210, note *d*.
3. *Regula monachorum*, c. I, P. L., t. LXXXIII, col. 869.
4. Voir plus haut, p. 83-86.

comme eux, il leur demandait une attestation écrite : « *Omnis conversus non est recipiendus in monasterio, nisi prius ipse scripto se spoponderit permansurum* ». Quant au contenu de cette promesse, il est non moins évident, par les chapitres suivants de la Règle, qu'elle comportait une vie de pauvreté absolue, de chasteté et d'obéissance. Tout cela se trouvait déjà dans les Règles de Césaire d'Arles[1].

Ce qui est nouveau dans la Règle de saint Isidore, c'est l'assimilation formelle qu'il y fait de cette promesse au serment militaire, idée qui est simplement supposée par saint Benoît, et qui diffère de la conception du « pacte » mutuel, sorte de contrat de recommandation, d'inspiration germanique, tel que le pratiquera saint Fructueux trente ans plus tard[2]. Saint Isidore, au contraire, ne parle point expressément des devoirs de suzeraineté du seigneur abbé ; mais il est on ne peut plus affirmatif dans le sens tout romain du serment militaire : « De même, dit-il, que ceux qui sont admis à la milice du siècle ne passent pas dans une légion avant d'avoir été portés sur un registre, ainsi ceux qui, dans les camps spirituels, doivent être marqués pour la milice céleste, ne peuvent passer dans la société des serviteurs du Christ avant de s'être engagés par une profession verbale et écrite. »

C'est ce rite et ces obligations qui sont rappelés dans le premier canon du concile de 633 concernant les moines : « Ce qui fait moine, c'est ou bien la donation (de l'enfant) par le père, ou bien la profession personnelle ; de l'une ou l'autre façon, l'engagement liera le sujet ; aussi nous leur fermons l'accès pour revenir au monde et leur interdisons tout retour au siècle » (can. 49). Moyennant ce pléonasme, l'interdiction est absolue et perpétuelle. Grâce aussi à l'enclave : « *Quidquid horum fuerit* », — qui donne à la conjonction « *aut* » le sens alternatif qu'elle n'a pas toujours en saint Isidore[3], — on voit clairement que le mode de profession par donation de l'enfant était aussi valable par lui-même que la promesse de l'adulte. Au canon 55e semblablement, la tonsure cléricale des enfants par leurs parents est déclarée valable et obligatoire.

Mabillon voudrait que les deux canons 49 et 50, qui se suivent dans le concile de Tolède, sur les enfants offerts aux monastères,

1. Cf. D. Leclercq, *Dictionnaire Archéologie chrétienne et de Liturgie*, s. v. *Cénobitisme*, col. 3199.
2. Cf. *Regula monachorum*, c. iv : *professione verbi aut scripti teneantur*, qui doit s'interpréter par « *nisi prius scripto spoponderit* » du même chapitre.
3. L. c., col. 3223.



puis sur les clercs qui demandent à y entrer, aient été empruntés aux deux chapitres consécutifs LIX et LX de la règle de saint Benoît[1]. La chose ne nous paraît pas nvraisemblable, attendu que cette règle bénédictine était alors mportée en Espagne ; on a pour le prouver la *Regula monachorum* de saint Isidore et deux recueils espagnols composites de l'époque immédiatement postérieure, cités par Mabillon. Pourtant l'emprunt ne semble pas absolument sûr, car le rapprochement entre les oblats et les postulants clercs était amené par la suite des idées. Puis l'identité foncière des deux législations peut s'expliquer par l'influence bien autrement considérable des Dialogues de saint Grégoire le Grand, loués par Paul, diacre de Mérida, et par Taïon, évêque de Saragosse, contemporains, tous deux, du concile de Tolède de 633.

Il y avait donc un troisième mode de recrutement des monastères visé par le canon 50 de Tolède : « Les clercs qui désirent le *propositum* des moines » — c'était l'autre nom, le nom ancien de la profession — « puisqu'ils désirent suivre une vie meilleure, devront recevoir des évêques la libre entrée dans les monastères ; et il ne faut pas leur interdire ce dessein, à eux qui s'efforcent de passer au désir de la contemplation. » Ce décret marque la bienveillance des évêques d'Espagne pour les monastères ; il suppose même que le recrutement du clergé était assez abondant, car il semble mettre une distinction tranchée entre la vie active des clercs et « la vie contemplative » des moines. Il est bien sûr, toutefois, que cette distinction était plus marquée dans la théorie que dans la réalité. En fait, les moines rendaient de grands services à l'apostolat des campagnes : malgré « la séparation assez grande » que saint Isidore établit dans sa Règle (ch. I) « entre le monastère et le village, de peur que le voisinage ne porte préjudice à la sainteté ou à la réputation des moines », il n'en est pas moins vrai que les monastères admettaient les fidèles à leurs offices de jour et de nuit, qu'ils les catéchisaient, les éduquaient de toutes façons, et que des monastères sortirent de grands évêques comme Léandre et Ildefonse. Du monastère d'Agali, on vit sortir successivement six métropolitains de Tolède[2].

En somme, c'est dans l'Espagne du VIIe siècle, qu'on voit surtout « le nombre des clercs se multiplier au sein de l'institut

1. MABILLON, *Annales, O. S. B.*, t. I, p. 67.
2. MONTALEMBERT. *Les moines d'Occident*, t. II, p. 237.

monastique » : là, comme presque partout à cette époque, « les deux corps, ecclésiastique et monastique, jadis rivaux et défiants, se rapprochent[1] ».

Au reste, à l'imitation de saint Benoît et de saint Fulgence de Ruspe, Isidore recevait dans ses monastères des pauvres, même des esclaves, avec le consentement de leurs maîtres, et il faisait siennes, dans ses « Offices ecclésiastiques », les belles paroles de saint Augustin : « Notre sainte milice ne se recrute pas seulement parmi les hommes libres, mais surtout parmi ceux de condition servile, qui, dans le cloître, viennent chercher la liberté. Il en vient aussi du sein de la vie rustique, des professions ouvrières et du labeur plébéien, et avec d'autant plus d'avantage qu'ils sont mieux dressés au travail. Ce serait un grave péché de ne pas les admettre[3]. » « Il ne faut pas chercher, dit-il semblablement dans sa Règle (ch. IV), si le novice est riche ou pauvre, esclave ou libre, jeune ou vieux, grossier ou bien élevé. Ni l'âge ni la condition n'importent chez les moines ; car Dieu ne fait aucune différence entre l'âme de l'esclave et celle de l'homme libre. Celui-là toutefois qui est soumis au joug de l'esclavage, ne doit pas être reçu à moins que son maître ne le dégage de ses liens... Mais que ceux qui sortent de la pauvreté pour venir au monastère ne se laissent pas non plus gonfler d'orgueil en se voyant les égaux de ceux qui paraissaient être quelque chose dans le siècle[4]. »

Puisque le recrutement des moines de cette époque était semblable à celui des clercs, et que, sauf leur retraite plus profonde et le caractère plus étendu de leurs vœux, leur situation était, à peu de choses près, celle des clercs réguliers institués par le concile de 633, on admettait que souvent l'évêque transformât en monastère telle ou telle de ses églises : il suffisait qu'avec l'assentiment du synode (diocésain plutôt que provincial), il constituât, sans faire tort à son Église, une dotation stable au nouveau monastère. Ceci avait été réglé déjà par le concile de 589 (can. 4) : c'était une exception apparente au principe de ne pas aliéner les biens d'Église[5].

1. A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 123, n. 1.
2. *De officiis eccles.*, l. II, c. XVI, P. L., t. LXXXIII, col. 801.
3. *Regula monachorum*, c. IV, n. 3 et 4 ; P. L., t. LXXXIII, col. 872. Tout ce passage si équilibré et si nuancé est inspiré, non seulement de la Régle de saint Benoît, c. 2, mais aussi du « De institutione virginum, c. 12 et 13, de son frère saint Léandre.
4. Cf. canon III : *Ut ne quis extra necessitatem rem Ecclesiæ alienet.* P. L., t. LXXXIII, col. 352.

Et, plus tard, par une autre mesure de faveur, le concile de 655 — « *Rei enim bonæ statuendæ sanctum concilium dat assensum*[1] » — précisera que l'évêque, en vue d'une fondation monastique, peut disposer du cinquantième des biens de son Église, au lieu du centième permis pour les basiliques séculières[2]. Saint Fructueux[3], évêque de Braga, avait ainsi couvert la Cantabrie et la Lusitanie de communautés des deux sexes.

Évidemment, bien d'autres monastères étaient fondés par des laïcs, voire par des seigneurs; ils en nommaient les abbés[4]. Il y avait même une formule officielle faite pour « le roi qui, bâtissant une église, veut y faire un monastère[5] ». Il y était dit qu'il offrait « à la glorieuse mémoire (de tel saint), telle et telle portion de son patrimoine, pour entretenir l'église et son luminaire, son encens et ses sacrifices, pour le vêtement et la nourriture régulière des moines, pour le soulagement des pauvres et pour que les voyageurs y soient accueillis... » Cette triple affectation revient à la distribution en trois parts que saint Isidore avait prévue dans sa Règle[6], pour les monastères non paroissiaux, sauf que, dans ce passage, la première part est réservée, non à l'église de la paroisse, mais « aux malades et aux vieillards de la communauté ».

Le roi continuait : « Nous voulons que cette donation faite pour effacer nos péchés, soit perpétuelle ; que nul évêque, nul prélat ne puisse l'aliéner. » Quoi qu'il en fût de ce désintéressement éternel des fondateurs laïcs, on voit, par le canon 10 du IIe concile de Séville (619), que saint Isidore, zélé défenseur des asiles monastiques, eut à rappeler à ses confrères de Bétique les privilèges de ces nouvelles fondations.

Il y est statué « à la demande des pères (abbés) des monastères, que les communautés nouvellement fondées dans la Bétique » — il s'agit probablement des fondations monastiques nombreuses du roi Reccarède et des grands du royaume, pour intensifier l'évangélisation du peuple, — « à l'instar de celles qui sont anciennement fondées, restent établies d'une façon stable et immuable ». Nous croyons entendre en ce décret un écho des plaintes des abbés réguliers contre les ambitions des évêques, avides de s'introduire dans ces nouveaux établis-

1. Concile IXe de Tolède, can. 5, P. L. l c., col. 436.
2. Concile IIIe, can. 4.
3. Montalembert. *Les moines d'Occident*, t. II, p. 225.
4. IXe Concile, c. 2, P. L., l. c., col. 435.
5. Rozière. *Formules wisigothiques inédites*, n° 9.
6. *Regula monachorum*, c. xix, n. 5, P. L., t. LXXXIII, col. 889.

sements, dont les titres n'étaient pas aussi solides que ceux des anciens[1]. Ces vieux monastères, en effet, jouissaient des privilèges d'exemption reconnus par les conciles orientaux ou gallicans[2], et surtout par les conciles d'Afrique. D'après les décrets de Carthage, bien que fondés sur le territoire de tel diocèse, ils avaient pu, à leur origine, se mettre sous l'obédience de tel évêque lointain, voire « d'au delà des mers », ne laissant à l'Ordinaire du lieu que le souci de leur fournir des prêtres pour dire la messe et l'honneur d'être nommé aux dyptiques. C'était l'exemption : « *Erunt igitur omnia omnino monasteria, sicut semper fuerunt, a conditione clericatus modis omnibus libera, sibi tantum et Deo placentia* », disait e concile de 525 ; et celui de 535 précisait : « *Esse enim debent monachi in abbatum suorum potestate*[3]. »

Nous croyons que les anciens monastères hispano-romains jouissaient d'une pareille exemption, et que saint Isidore, romain lui-même, voulait la voir instaurer à Séville (can. 10) pour les nouveaux. Du moins fait-il décréter que tous les évêques seront tenus solidairement de réparer les injustices de leurs confrères : « Que si, à l'avenir, quelqu'un d'entre eux dépouille ou supprime, pour le voler, un monastère, il sera considéré comme excommunié ». Dans ce cas, « tous les autres évêques s'obligeront pieusement à réparer de leurs biens l'œuvre de destruction de ce sacrilège. » Et ce qu'on dit ici des biens-fonds, le IV[e] concile de Tolède[4] le dit des revenus et du travail des moines : « On nous a fait savoir que des évêques réduisent des moines à une condition servile, usurpent le droit des monastères et traitent leurs biens comme leur propriété. Aussi nous avertissons ceux qui président aux églises de ne revendiquer dans les monastères

1. Plusieurs étaient d'origine africaine, tel ce monastère construit dans la banlieue de Mérida par l'abbé africain Nunctus, tel celui de Servitanum, qui fut fondé vers 560 par l'africain Donat. Celui-ci, au rapport de saint Ildefonse « avait passé la mer avec soixante-dix moines et une abondante provision de livres »; il avait sûrement dans sa bibliothèque le texte des fameux conciles de Carthage de 525 et de 534, qui avaient assuré l'autonomie des monastères. Nul doute qu'il n'ait constitué celui de Servitanum sur le même pied. Cf. MABILLON. *Annales O. S. B.*, t. I, p. 60.

2. Il est remarquable qu'en matière de législation monastique, c'est à ceux-ci qu'en appellent saint Eutrope et les conciles de Lérida et de Barcelone. P. L., t. LXXXIV, col. 323, 606 et 171.

3. THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, t. II, l. I, ch. XL, n. 9 : « Rien n'est plus assuré, dit Thomassin, que cet ancien droit des fondateurs, de disposer de leurs biens en faveur de qui ils voulaient. » Malgré tout, nous voyons que les évêques wisigoths se mirent à fonder eux-mêmes des monastères, et à étendre leur autorité jusque dans l'administration des vieilles fondations exemptes.

4. IV[e] concile de Tolède, can. 51, P. L., t. LXXXIV, col. 578.

que les droits que leur reconnaissent les canons : à savoir d'enseigner aux moines la vie religieuse, d'instituer les abbés et les autres charges, de corriger enfin les infractions à la règle. »

D'après ces derniers mots, on voit que, s'il y avait une véritable exemption monastique au point de vue de l'administration temporelle, elle ne s'étendait pas au spirituel. Du temps de saint Césaire d'ailleurs, comme du temps de saint Benoît, les moines vivaient aussi dans une étroite dépendance de l'évêque ; et il fallut attendre l'arrivée de saint Colomban dans les Gaules pour constater une complète exemption monastique. Elle ne s'établit jamais dans l'Église wisigothique, où l'évêque avait, on l'a vu, « le droit de nommer l'abbé », et parfois[1], de leur choisir leur règle, puis « de les enseigner et les visiter canoniquement ». De plus, l'assistance au synode diocésain était imposée aux abbés chargés de paroisses, ainsi que l'obligation de dire les offices publics : vêpres, matines et messe, selon le rite du diocèse. Toutes ces sujétions rentraient dans les devoirs de révérence que les conciles postérieurs demandèrent aux abbés tout comme aux curés séculiers[2].

Un dernier point restait à régler contre un abus invétéré et qui n'était pas prêt de disparaître : le vagabondage des moines, des moniales, et aussi de ces « religieux qui restent dans leur pays et qui ne sont ni moines, ni clercs[3] ». Le concile d'Agde, en son canon 27e, avait dit l'essentiel : saint Isidore, comme toujours, s'y réfère, et en dilue les prescriptions en trois décrets distincts de son IVe concile de Tolède (can. 52, 53, 56)[4].

Il ne revient pas sur la disposition qu'il avait prise pour sa province de Séville en 619, de mettre les moniales sous la direction spirituelle des moines, en veillant sévèrement sur leurs rapports : c'était en effet une innovation contraire peut-être aux règles romaines, mais entrée dans les mœurs de ces régions, parce que conforme à la Règle de saint Césaire d'Arles, et au 28e canon du concile d'Agde présidé par le même saint.

1. Ve concile d'Arles, canon 5 (554).
2. Sur ces différents points, voir MAGNIN. *L'Espagne wisigothique*, I, p. 173-174, et surtout le t. II encore inédit.
3. On voit une troupe « *omnium religiosorum* » assister à la dernière confession de saint Isidore dans sa cathédrale de Séville. *Obitus b. Isidori*, P. L., t. LXXXII, col. 69.
4. Sur le genre de vie de ces religieuses « qui vivent dans les villes en leurs cellules, assaillies par de multiples soucis séculiers, comme celui de la toilette, et par des sollicitudes familiales, comme celle de gagner leur vie », voir la règle de saint Léandre ch. XVII.

Cette Règle instituait, pour les moniales, un moine « proviseur » ; mais le concile prescrivait de construire, néanmoins, les deux monastères à une certaine distance l'un de l'autre. La coïncidence est si exacte avec le décret de Séville, qu'il faut entendre son expression : « *Juxta quod jussa regularum vel canonum* » de la règle arlésienne et du canon d'Agde. Toute la différence entre les deux traditions — et elle est assez notable — c'est que saint Césaire ne députait en principe ses moines que pour le service temporel des religieuses, tandis que saint Isidore, sous la poussée des circonstances, est amené à leur concéder, et même à leur conseiller d'en prendre aussi la direction spirituelle, avec les précautions nécessaires.

A lire certains historiens, il semble que l'arbre monastique ainsi émondé par les conciles de Tolède et greffé sur la Règle de saint Isidore, ait fructifié en tout honneur et beauté. Dans les excès mêmes signalés par les gouverneurs de provinces et les conciles postérieurs, Montalembert ne veut voir que le fait d'un zèle un peu trop enthousiaste pour la vie monastique[1].

Au contraire, dom Pitra nous parle sévèrement de « la décadence rapide des institutions monastiques de l'Espagne. Il semble que cette terre, depuis si féconde, était alors stérile. Des essais informes, des monastères doubles et mêlés, des familles se séquestrant en masse par égoïsme et cupidité, la rareté des vocations sérieuses et le vide des cellules remplies de force par des novices mercenaires, tous ces désordres sont signalés dans les monuments du temps, et en particulier dans un fragment d'une pièce où saint Valère, abbé de Sainte-Marie-de-Monte, en Galice, déplore éloquemment les malheurs de l'état monastique en Espagne[2]. »

Entre ces deux extrêmes, il faut sans doute, ici comme précédemment pour l'état du clergé, savoir tenir un juste milieu, savoir aussi distinguer l'âge d'or qui suivit la conversion des Wisigoths et des Suèves, des temps moins réglés de saint Fructueux et de saint Valère.



Il y avait, on le sait, des diminutifs de la vie monastique proprement dite : c'était, d'une part, celle des religieux ou religieuses vivant dans la continence, en une communauté

1. MONTALEMBERT. *Les moines d'Occident*, t. II, p. 254.
2. D. PITRA, *Vie de saint Léger*, p. 19, note 1.

assez lâche, dans leur pays d'origine; c'était, d'autre part, la vie des pénitents publics. A l'intention de cette portion choisie, mais remuante, de leur bercail, les Pères de Tolède n'édictèrent pas moins de quatre décrets (can. 53 à 56), remarquables témoins d'une époque de transition où la pénitence publique, après avoir déteint sur la vie monastique, était en train d'évoluer vers la simple vie dévote. Dans cette législation nuancée et nouvelle de forme, on peut constater pourtant l'influence persistante de saint Césaire d'Arles[1].

De son temps, en effet, les rangs des pénitents publics s'ouvraient parfois déjà à quelques âmes pieuses, avides de s'humilier et d'expier des péchés plus ou moins graves, au milieu de gens de sac et de corde condamnés par l'Église et souvent par les tribunaux laïcs. Mais ces pénitents d'un nouveau genre étaient encore l'exception, et, pour ne pas changer la portée sociale de l'institution pénitentielle primitive, l'évêque d'Arles conseillait plutôt à ces pieux fidèles d'entrer franchement dans la vie monastique ou cléricale[2]. Et quand, après cette pénitence infamante, ils demandaient à se faire clercs, il refusait énergiquement.

Il semble bien qu'un siècle plus tard, l'évêque de Séville soit encore dans les mêmes sentiments, à l'égard de ces pénitents bénévoles : « Tous ces religieux, dit-il au canon 53, qui ne sont ni clercs ni moines, et qui vivent en leur propre pays, ou qui sont vagabonds par divers lieux, devront être réprimés par l'évêque de la communauté où ils sont réputés demeurer, et incorporés au clergé ou aux monastères, sauf ceux qui en auront été exemptés par leur évêque, pour raison d'âge ou de santé[3]. » De même, dans son *De officiis ecclesiasticis*, il n'admet parmi les pénitents que de grands coupables, encore qu'il recommande à tous les chrétiens de se compter parmi eux ; or, quelques chapitres auparavant, il déclare que celui qui est coupable d'un de ces grands crimes ne peut aspirer au sacerdoce[4].

Lui-même vient de mentionner le mouvement de dévotion qui pousse tous les fidèles vers les pratiques de la péni-

1. La pénitence pour crimes a toujours répugné aux Espagnols, surtout aux puissants. Cf. III° concile de Tolède, can. 11. Aussi le IV° concile n'en abuse pas. Cf. canon 7.
2. Le canon 84 des *Statuta Ecclesiae antiqua* se trouve rapporté textuellement dans la lettre circulaire de Césaire au sujet de Contumeliosus.
3. *De officiis*, l. II, ch. XVII; P. L., t. LXXXIII, col. 802.
4. L. c., ch. V, n. 14, col. 784.



tence ; déjà, en 517, du vivant même de saint Césaire d'Arles. Mais en Espagne, le concile de Gérone avait fait une catégorie spéciale de ceux qui, « en temps de maladie, ont reçu la bénédiction de la pénitence, qu'on appelle viatique », et se conclut « *per communionem*, par le rite de la communion ». Après leur guérison, il les avait admis à la cléricature tout en exigeant qu'après leur convalescence, ils ne se fussent pas publiquement soumis aux pratiques usuelles de la pénitence[1]. Saint Isidore reproduit, d'une part, dans son concile de Tolède (can. 54), la discipline ancienne contre les pécheurs publics, tant il craint, à l'exemple de Césaire, d'innover sur un point si vénérable. Mais l'évolution des idées lui permet de supprimer, en faveur des pénitents bénévoles, la restriction de Gérone : désormais pourra être prêtre « tout pénitent *in extremis* qui n'a pas accusé de crimes manifestes, mais qui s'est simplement déclaré pécheur[2] », qu'il ait ou non commencé sa pénitence publique. Ainsi donc, cette pénitence publique est réservée aux grands péchés, et elle reste infamante.

Il y a désormais une autre pénitence moins solennelle encore, qui consiste en une accusation générale faite devant l'autel, dans l'appareil des pénitents : le cilice et la cendre, mais sans l'ombre d'œuvres satisfactoires subséquentes. Elle est à la portée des santés les plus faibles et compatible avec le sacerdoce. Plusieurs collègues d'Isidore avaient déjà pris l'habitude de recevoir par dévotion cette simple confession dans une grave maladie, et lui-même suivra leur exemple au moment de sa mort[3]. Il pensait évidemment que, s'il était loisible à un laïc, après cette confession générale, de se présenter aux ordres, il était également permis à un évêque en exercice, en danger de mort, d'accuser plus ou moins publiquement ses péchés. Le décret de 633 n'enleva pas cependant tous les scrupules aux pénitents revenus à la santé : on connaît le fait du roi Wamba, qui n'osa reprendre le pouvoir après avoir reçu l'absolution, et dont le cas fut tranché au XII[e] concile, en

1. Concile de Gérone, can. 9., P. L., t. LXXXIV, col. 315. cf. Concile de Barcelone (540). Le *Liber Ordinum* a conservé une formule à cette fin. Cf. Dom Férotin, *o. c.* col. 99 et 100.
2. Le canon 54 de Tolède fut inséré, mais longtemps après 633, par manière d'adjonction explicative, dans le concile de Gérone du *Codex Æmilianensis*, P. L., t. LXXXIV, col. 315.
3. Voir ci-dessus : Vie de saint Isidore.

681[1]. Le XIIIe concile, deux ans plus tard[2], dut calmer les perplexités de l'évêque Gaudentius de Valères, qui hésitait pareillement, après sa maladie, à reprendre ses fonctions. Dans la circonstance, les Pères du concile constatèrent avec étonnement l'évolution de la discipline pénitentielle : « *Visum nobis est antiquorum Patrum indagare de pœnitentum regulis institutum* », Mais saint Isidore avait tranché un cas beaucoup plus difficile, celui des laïcs, qui pouvaient aspirer aux ordres après l'absolution : ils se contentèrent de l'appliquer aux évêques.

La difficulté venait de ce que cette confession restait publique, sinon par ses aveux, du moins par son cérémonial. Elle différait donc de la pénitence privée et taxée, telle que les Irlandais la propageaient à cette même époque, sur le continent et jusque dans le Nord de l'Espagne. A cette taxation, Isidore était revêche ; et les Espagnols après lui le sont restés[3].

Il arrivait enfin que, par dévotion, certains fidèles des deux sexes s'imposaient la pénitence en pleine santé et jusqu'à la fin de leur vie ; parfois c'étaient les parents qui vouaient ainsi leurs enfants à la vie pénitente, autant dire à la vie religieuse, communautaire ou plus souvent isolée. A ces religieux s'adressaient les canons 55 et 56 du IVe concile de Tolède, distinguant bien nettement leur situation canonique de celle des pénitents coupables de crimes ou moribonds.

Nous y voyons que le signe de cette pénitence perpétuelle était pour les hommes la tonsure, pour les femmes l'habit religieux. Pour les uns comme pour les autres, les obligations étaient strictes et prenaient force de vœux, comportant, sinon l'obéissance et la pauvreté, du moins la chasteté perpétuelle. Les évêques étaient chargés par le concile (can. 55) de « ramener de force les délinquants à leurs devoirs, et de leur imposer la pénitence », qui, cette fois, prenait un caractère pénal. L'intervention de l'Église était particulièrement délicate quand il s'agissait d'enfants tonsurés par leurs parents ; celle d'Espagne n'eut jamais un grand respect des libertés individuelles, mais plus tard les évêques et rois de Germanie n'en eurent pas davantage.

1. XIIe concile, can. 1., P. L., t. LXXXIV, c. 472.
2. XIIIe concile, can. 10. l. c., col. 496.
3. *De officiis*, l. c. Wasserschleben, *Die Bussordnungen*, p. 527

D'ailleurs la loi des Wisigoths, tant romaine[1] que barbare, poursuivait ces insoumis comme apostats à l'Église ; et quarante ans avant notre IVe Concile, Reccarède « avait déclaré nul le mariage des religieuses, et les avait exilées à perpétuité » ; quant aux évêques qui ne réprimeraient pas de pareils abus, ils seraient punis d'une amende énorme de cinq livres d'or au fisc. Les Pères du concile n'avaient qu'à s'exécuter[2].

*
* *

Toutes nos conjectures sur l'état du clergé et des fidèles se trouvent confirmées par une chronique des évêques de Mérida, tout à fait contemporaine du IVe concile de Tolède, puisqu'elle fut composée par le diacre Paul aux environs de 630[3]. Sans doute est-ce un panégyrique, et l'auteur ne s'en cache pas dans son prologue. Pourtant il faut bien se fier à un témoin contemporain, qui écrit sur la relation d'un grand personnage ecclésiastique des choses en somme très plausibles, et méritant d'être mises en parallèle avec le texte des conciles isidoriens. Si le diacre Paul insiste sur les détails édifiants, cela doit servir à corriger l'impression fausse qu'on pourrait emporter d'une série d'anathèmes conciliaires.

Ce rapprochement est si instinctif, que l'éditeur espagnol n'a pu se dispenser d'annoter le chapitre I à l'aide du canon 1 du concile de Tolède de 527, établissant les « *scholæ lectorum* » en Espagne. Réalisons, en effet, la vie de ce « jeune enfant, innocent et encore ignorant des lettres, qui vivait avec de jeunes compagnons dans la maison de sainte Eulalie, pour y faire le service liturgique, sous la conduite d'un prévôt ? » Bien plus, l'organisation prévue par le concile de 633, canon 24, s'y trouve avant la lettre : on y voit les jeunes clercs vivant en communauté, visitant leurs confrères malades, assurant les offices de la cathédrale aux heures régulières fixées par les règles canoniales de cette époque, et ayant leur sépulture assurée, « *ex more* » dans le cimetière de la basilique.

On y voit (ch. II) un monastère très régulier, où un moine fait scandale pour avoir caché quelques « flacons » dans le

1. *Lex romana Wisigothorum*, l. IX, t. XX.
2. *Leges Wisigothorum*, l. III, tit. V, loi 2.
3. P. L., t. LXXX, col. 115-164, et AA. SS. Bolland. Novembre, t. I, p. 316-339: *De Vita Patrum Emeritensium.*

jardin contigu au cloître, détails tout à fait conformes à la Règle de saint Isidore. L'ivrogne finit par mourir en saint et est enterré dans sa propre cellule, l'une des nombreuses maisonnettes qui constituaient les monastères espagnols.

Au chapitre III, c'est un évêque qui nous est présenté, ou plutôt un pontife resté moine farouche, fuyant la vue des femmes, et de guerre las, finissant par s'enfuir au désert.

Les chapitres IV et V nous montrent sur le siège de Mérida deux évêques grecs, l'oncle et le neveu, peut-être de ces Byzantins que Justinien essayait de pousser aux évêchés pour préparer sa conquête. Ils sont d'ailleurs exemplaires et très près des décrets synodaux. L'oncle fait passer son neveu, Fidèle, « par tous les degrés de la hiérarchie, depuis la tonsure jusqu'au diaconat, et lui fait apprendre en peu d'années tout l'office ecclésiastique et toute la bibliothèque des divines Écritures ». Devenu vieux, il sacre son neveu évêque et le sert comme diacre à l'autel, « en enlevant sa chasuble », selon l'esprit du IVe concile de Tolède, canon 39.

Au chapitre VI, on voit les diacres agiter l'encensoir devant l'évêque, et l'archidiacre venir le chercher pour le conduire à l'église. Le chapitre IX nous parle aussi d'enfants de chœur en chlamydes de soie ; mais c'est une innovation, de même que les cloches pour appeler aux offices (ch. VIII). A la fin du chapitre XIX, on parle au contraire de l'usage ancien des acclamations liturgiques reprises spontanément par le peuple de Mérida.

Si l'on remarque que deux de ces évêques si novateurs et si magnifiques étaient des Grecs, et le troisième, un Goth, on en arrive à croire que bien des points de la vie cléricale ont pu être empruntés aux usages orientaux, soit par les traditions des Wisigoths immigrés, soit par l'initiative d'évêques d'origine byzantine. A plus forte raison, comme nous l'avons dit plus haut, l'art et l'architecture religieuse ont-ils dû être influencés profondément par les procédés de construction de l'Orient, et surtout par ses arts décoratifs. On sent une admiration contenue dans cette description de la cathédrale de Mérida[1], reconstruite par le Grec Fidèle : « *Ita nimirum ipsius ædificii spatia longe lateque altioribus columinibus erigens, pretiosaque atrii columnarum ornatibus suspendens, ac pavimentum omne vel parietes cunctos nitidis mar-*

1. *De Vitis Patrum Emeritensium*, P. L., t. LXXX., col. 134.

moribus vestiens, miranda desuper tecta contexuit. » On voit dans cette basilique agrandie des colonnes, des bijoux et des étoffes précieuses suspendues aux chapiteaux, des mosaïques et des stéatites byzantines, « des tours enfin au-dessus du très saint temple ». Tout cela nous en dit long sur l'impression produite par cet art byzantin importé jusque sur les côtes occidentales de l'Espagne par deux évêques orientaux.

Ajoutons que, par une mode qui doit avoir son explication, les grandes sacristies attenantes aux églises métropolitaines, que ce fût celle de Mérida[1], ou celle de Séville[2] ou celle de Tolède[3], s'appelaient uniformément « la sainte Jérusalem »; on n'hésitera plus à proclamer l'emprise de l'art de l'Orient sur les Églises catholiques de l'Espagne aux VIe et VIIe siècles[4].

*
* *

A mi-chemin entre le spirituel et le temporel de l'Église, se trouvait la question de la justice d'Église, toujours en voie d'adaptation[5] depuis que Constantin avait accordé une place officielle dans la justice d'Empire à la sentence arbitrale de l'évêque, et qu'une constitution de Constance de 355, la première en date, avait défendu d'accuser les évêques devant les juges civils. Il y avait désormais deux juridictions distinctes.

Nous constatons ici une divergence, plus marquée peut-être que partout ailleurs, entre la législation canonique d'Espagne et celle de la Gaule à la même époque. Cette divergence tient au respect plus grand que Tolède avait pour le Bréviaire d'Alaric, qui ne reconnaissait pas le *privilegium fori*. Il faut se rappeler, en effet, les origines de ce privilège[6] : peu après la reconnaissance officielle de l'Église, « il fut défendu d'accuser un clerc devant le juge civil ; mais... quand le jugement ecclésiastique aura établi la culpabilité et prononcé la peine de dégradation, le juge civil ayant devant lui, non plus un

1. *De Vitis patrum Emeritensium*, c. 8 et 12, P. L., t. LXXX, c. 135 et 145.
2. IIe concile de Séville, prologue, P. L., t. LXXXIV, col. 593.
3. *M. Maximus*, ad annum 590.
4. Dom Leclercq donne une liste des monuments espagnols d'époque wisigothique, où il est aisé de discerner bien des monuments ou ruines byzantines. *Manuel d'archéol. chrét.*, t. I, p. 457.
5. Pour certains historiens, ce surcroît de juridiction tient bien plus « à la puissance énorme de l'évêque » de ce temps qu'aux précédents romains. Cf. A. Dufourcq, o. c., p. 34.
6. Génestal. *Les origines du privilège clérical*, dans *Nouv. Revue historique de droit*, 1098 ; Lardé. *Le tribunal du clerc*, 1920.

clerc, mais un ex-clerc devenu laïque, pourra sans obstacle commencer la poursuite[1]. »

« C'est cette subordination de la justice civile à l'ecclésiastique qui provoqua une réaction anticléricale et fit supprimer le *privilegium fori* au ve siècle, par la novelle 35e de Valentinien III (452). » Et cet état de choses passa dans le Bréviaire d'Alaric (502) : « il insère les textes contraires au privilège, laisse de côté, ou interprète défavorablement les constitutions qui le reconnaissent[2] ».

Dans la pratique, les évêques reprirent leurs privilèges en Gaule, avec l'accalmie qui suivit l'établissement d'Alaric, puis sa défaite. Sans doute, conformément au Code théodosien, le concile d'Agde de 506 (canon 32) conseille aux clercs de comparaître devant les tribunaux séculiers lorsqu'ils sont cités par des laïcs, quitte à en saisir l'évêque par la suite, qui dégradera le coupable s'il y a lieu. Au contraire, le IVe concile d'Orléans de 541, en son canon 20, demande un essai préalable de conciliation devant l'évêque, et l'intervention de l'autorité ecclésiastique pour assister le clerc devant le tribunal séculier.

En somme, dit Esmein, « on ne voit pas toujours très exactement ce que l'Église réclame[3] ». En réalité, après ce coup de massue de 502, et du Code théodosien, elle cherchait à rentrer, par des égards envers la justice séculière, dans son droit de juridiction indépendante. Il y eut toute une série de tentatives en ce sens, interdisant au clerc de poursuivre un autre clerc, puis au laïc d'accuser un clerc devant le juge civil[4]. Cette législation exigeante atteignit son point culminant au Ve concile de Paris de 614 ; mais le roi Clotaire II « transigea avec les réclamations du clergé. Au lieu d'obliger le juge, comme le demandait l'Église, à se munir de l'autorisation de l'évêque pour les poursuites contre tout clerc, le roi préféra assimiler aux évêques les seuls *clerici honorati*[5] ». Mais cela n'empêcha pas les clercs inférieurs de conquérir ce même privilège avant la fin de l'époque franque.

En Orient, du fait que le pouvoir civil y était plus puis-

1. GÉNESTAL (R.). *Le Privilegium fori en France du décret de Gratien à la fin du XIVe siècle*, t. II, dans *Bibliothèque des Hautes-Etudes. Sciences religieuses*, t. XXXIX, p. 3.
2. L. c. Introduction, p. V. Génestal cite le *Code théodosien* XVI, II, 41 et 47.
3. ESMEIN. *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, p. 159.
4. GÉNESTAL cite le concile d'Orléans de 538, c. 35 ; celui de 541, c. 20 ; celui de Mâcon, 583, c. 7, et de 585, c. 9 et 10.; celui d'Auxerre (573-603), c. 43 ; enfin celui de Paris (614) c. 6.
5. GÉNESTAL, l. c., p. 6.



sant, on retardait un peu sur ce mouvement général de libération des clercs. Justinien avait fait la balance entre les deux juridictions en spécifiant[1] que le « juge civil peut être saisi directement : il lui suffira... de suspendre sa procédure quand il sera arrivé à établir la culpabilité de l'accusé, et de solliciter alors... la dégradation du coupable[2]. » Il y avait bien une autre Novelle, *pro immunitate clericorum*, dont copie avait même été adressée par le pape Grégoire le Grand au défenseur Jean, son légat en Espagne, pour l'affaire de l'évêque Januarius de Malaga. On y disait : « Si quelqu'un a une action contre un clerc, un moine..., qu'il aille d'abord trouver le très saint évêque dont chacun d'eux dépend. Lui, jugera le différend survenu entre eux. Et si chaque partie acquiesce au jugement, nous ordonnons au juge du lieu de l'exécuter ». C'était revenir à l'état de choses antérieur à Valentinien III[3].

Mais l'Espagne, par particularisme, ne reconnaissait guère les directions des Papes, et, par loyalisme, n'admettait pas le Code justinien. Aussi, malgré la réconciliation des deux pouvoirs, ou peut-être à cause de leur confiance réciproque, elle en était restée au texte du Bréviaire d'Alaric. *L'interpretatio* en était très nette : « Ce n'est que pour les *negotia ecclesiastica* qu'il est défendu d'accuser les évêques devant les juges civils ».

Une fois de plus se vérifie l'axiome de Dufourcq : « La réaction de l'Espagne sur l'Église est plus forte parce que plus profonde est l'action de l'Église sur l'Espagne[4]. »

Pour toutes les matières pénales et même civiles, les laïcs ont le droit d'accuser les clercs ; tout au plus (l. XVI, t. I, 2) une loi ancienne de Constance demande-t-elle à ceux-là de ne pas porter contre les évêques d'accusations vagues sur leur moralité. Mais les Pères de Tolède sont si conciliants qu'ils négligent de reprendre les excommunications des anciens conciles arlésiens et du IIe concile de Braga (572), contre ces accusateurs[5].

1. Novelle 83, pr., 2; et n. 123, XXI, 1.
2. Génestal, l. c., p. 4.
3. S. Gregorii *Epistolæ*, P. L., t. LXXVII, col. 1296; *Mon. Germ. Epist. Grég.*, l. II, p. 410.
4. A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 126.
5. Voir les *Excerpta cononum* de l'*Hispana*, l. III, t. VIII ; P. L., t. LXXXIV, c. 54. On voit donc ici une exception, explicable d'ailleurs, au principe que « l'importance des exceptions a suivi le mouvement général de flux et de reflux de la puissance de l'Eglise. » Génestal, o. c., p. 1.

« Pour les procès entre clercs[1], le Bréviaire, à la suite de Majorien, avait abrogé certaines restrictions posées par Valentinien III à la compétence déjà anciennement reconnue de la justice arbitrale de l'évêque : il suffisait désormais que l'un des deux clercs portât le procès à l'évêque pour que l'autre fût contraint de le suivre. Cette suppression, si peu importante qu'elle paraisse, répondait au plus cher vœu des chefs d'Église ; car ils restaient maîtres de leur interdire par la loi ecclésiastique de porter leurs procès réciproques devant les tribunaux séculiers ; c'est ce qu'ils ne manquèrent pas de faire au concile d'Agde (canon 32). » Le IIIe concile de Tolède n'avait pu faire moins que de suivre, ici encore, le concile arlésien, et les *Excerpta canonum* rapprochent les deux décrets sous le même titre[2].

Le IVe concile, présidé par Isidore, ne jugea pas nécessaire de demander davantage : il se garda bien, quoiqu'il fût en situation de le faire, de renouveler la prétention des *Statuta Ecclesiæ antiqua*, can. 17 : « *Catholicus qui causam ad judicium alterius fidei judicis provocat excommunicetur.* » Les juges ariens, auxquels il fallait s'opposer au siècle précédent, ont disparu depuis la conversion officielle des Wisigoths.

« Lorsque l'on est obligé d'assumer la responsabilité du gouvernement, on n'agit point de la même façon que quand on est dans l'opposition[3]. »

Il y a loin, on le voit, du *privilegium fori* des évêques espagnols à celui qui sera plus tard revendiqué par Hincmar.

Au reste, la tentation était grande pour les clercs de s'occuper des affaires de l'État, et pour les officiers royaux, de pressurer le clergé. Aussi lisons-nous des conseils de désintéressement aux uns et aux autres au sujet des devoirs fiscaux ou politiques : d'un côté les évêques recommandent à leurs prêtres de ne pas accepter de missions politiques pour l'étranger, ce qui pourrait, comme il advint autrefois à saint Césaire, les faire soupçonner de trahir la cause de leur pays (can. 30). D'un autre côté « l'excellent roi Sisenand accorde à tous les clercs d'origine libre l'exemption, pour office de religion, de tout impôt ou corvée » (can. 47). Mais le mal était fait :

1. MALNORY. *Saint Césaire évêque d'Arles*, p. 74.
2. L. c., lib. III, tit. XVI, P. L. t. LXXXIII, col. 55.
3. E. CHAMPEAUX, Recension du livre de M. Génestal, dans la *Revue des sciences religieuses*, 1928, p. 333.

déjà même une grande partie du temporel des églises passait peu à peu sous l'administration des laïcs, par les tractations des économes ou avoués laïcs, : contre cet abus véritable, saint Isidore, s'était déjà élevé en son concile de Séville de 619[1] ; celui de 633 aussi réclame l'institution d'économes clercs (can. 49), à l'imitation, une fois de plus, du concile d'Agde[2]. Nous allons voir maintenant en détail, comment saint Isidore entend que l'évêque et son économe administrent les biens qui leur sont confiés.

D. — Les Paroisses

Organisation du diocèse. — Personnel clérical. — Églises aux mains des laïcs : origines de cette appropriation. Protestation et concession de saint Isidore. — Exactions des évêques. — Autonomie croissante et prochain avenir de la paroisse.

L'action de saint Isidore n'est pas moins remarquable pour l'organisation matérielle des églises, telle qu'elle se montre dans les canons 33 à 38 du IVe concile de Tolède. Elle est d'autant plus digne d'attention, que, sur ce terrain mixte, il ne suffisait plus de parer aux tendances toujours les mêmes du clergé et du peuple, et de leur rappeler les principes constants de la vie chrétienne, en reproduisant les décrets de saint Césaire. Il fallait aller de l'avant, et s'adapter à un état social mouvant, avec des besoins nouveaux et des abus qui ne se présentaient pas sous cette forme dans la Gaule du siècle précédent.

Cette action organisatrice porta sur les circonscriptions, le personnel et les biens d'Église ; elle s'exerça successivement sur la province, le diocèse et la paroisse. Sur les deux premiers points, il faut simplement rappeler les dispositions prises par saint Isidore en son synode provincial de Séville de 619 :

1. Concile II de Séville, can. 9, P. L., t. LXXXIV, col. 597.

2. M. Magnin fait remarquer dans la rédaction manuscrite du 2e volume de *L'Eglise wisigothique*, qu'il a eu l'obligeance extrême de me communiquer, que les conciles ultérieurs d'Espagne ne parlent plus de l'économe. Il ajoute : « Si malgré la prescription d'un des plus grands conciles nationaux d'Espagne, on ne trouve plus trace par la suite de l'économe, c'est que peut-être ce dernier se confondait souvent, sinon toujours, avec l'archidiacre. » Cependant la lettre à Leufroy (c. 15), le distingue de l'archidiacre, et lui réserve une fonction toute matérielle.



on verra que c'est bien lui qui a inspiré, ici encore, le concile de Tolède. Par le canon 1, il avait maintenu l'ancienne circonscription du diocèse de Malaga, et avait fait adopter le principe romain du *statu quo* primitif. Il fait confirmer ce principe au concile national de 633 (canon 34), en spécifiant que la prescription de trente ans ne peut s'exercer entre provinces voisines, « *ne dum diœcesis defenditur, provinciarum termini confundantur* ». Ce sont là, en effet, les domaines bien fixes des « antiques métropolitains » d'Espagne[1] », d'anciennes divisions territoriales calquées sur les provinces romaines[2].

Au contraire, les diocèses correspondaient proprement à des *civitates*[3]; c'étaient, comme dit saint Isidore, « les dépendances de telle ou telle ville ». Or « le clergé, comme l'évêque, fut d'abord cantonné dans la ville ; l'organisation ecclésiastique, comme le régime municipal romain, eut aussi un caractère urbain très accentué », laissant les limites du diocèse indécises, aux soins de chorévêques quasi interdiocésains[4]. Aussi saint Isidore ne se fait-il pas scrupule de revenir, au sujet des frontières, des évêchés, sur les entraves à la prescription qu'il avait posées au IIe concile de Séville : « Chaque fois qu'il y aura un cas de possession de trente années, sans aucune réclamation », dit le 34e décret de Tolède, — que ce soit le fait de la négligence ou de la cession bénévole, comme spécifiera trente-trois ans plus tard le concile de Mérida — « il n'y aura pas à admettre d'action en reprise contre l'évêque occupant, un évêque quelconque », car, « selon la loi [romaine], cette portion occupée semble désormais faire partie de son diocèse ». On voit que la *præscriptio longi temporis* avait fait, en quelques années, un rapide chemin dans les esprits, et dans les usages de l'Église d'Espagne. On voit aussi que le Code de Justinien n'était cependant pour rien progrès ; en effet, cette pres-

1. Cf. *Décrétale d'Hormisdas* à Salluste de Séville, dans l'*Hispana*, P. L., t. LXXXIV, c. 827.

2. Il est facile de s'en rendre compte pour l'Espagne en comparant les données administratives des Etymologies, l. VII, c. vi, avec les catalogues d'évêques souscrivant aux conciles.

3. IIe concile de Séville, canon 1. P. L., t. LXXXIII, col. 593.

4. Esmein, o. c., p. 142. Sur les chorévêques, on n'a aucun document pour l'Espagne wisigothique, sauf le chap. vi du liv. II du *Liber Officiorum*, qu'on peut toujours soupçonner d'archaïsme. Mais, si le nom n'était pas usité en Espagne, la chose était trop naturelle à l'époque de l'évangélisation des campagnes. Aussi l'on est porté à voir un vrai chorévêque dans cet *episcopus* sans diocèse auquel l'évêque Montan de Tolède, « a attribué, sa vie durant, les « municipes » de Ségovie, Brittablo et Cauca ». IIe Concile de Tolède de 527, P. L., t. LXXXIV, col. 341. Assez volontiers aussi nous verrions dans cet évêque un Breton occupé à l'évangélisation du nord de l'Espagne.



cription avait été portée à quarante ans par une Novelle, mais entre églises, elle fut toujours maintenue à trente ans[1].

Une exception s'imposait cependant à ce jeu de la prescription : portant sur le territoire et sur les biens occupés depuis trente ans, elle ne pouvait s'appliquer au clergé envoyé par l'ancien occupant, sur ce même territoire : c'étaient là des fonctions publiques contre lesquelles on ne prescrit pas[2]. A peine peut-on se figurer aujourd'hui un pareil imbroglio; mais à cette époque, où l'évangélisation des campagnes en était à ses débuts, il n'était pas rare qu'un évêque entretînt un personnel ecclésiastique en tel *oppidum* important et laissât aux mains de l'évêque voisin l'apostolat des campagnes environnantes ; ou bien qu'à la demande de fondateurs laïcs, il députât des prêtres pour desservir une chapelle dans un pays évangélisé depuis des années par l'évêque d'à coté. La solution admise par saint Isidore (can. 35), en conformité avec le droit de Justinien, conservait donc ces îlots dans les circonscriptions diocésaines. Reproduite par Anselme de Lucques, par Burchard et Yves de Chartres, elle en favorisa la multiplication durant tout le haut Moyen Age.



Quel était le personnel clérical ? C'est la seconde question à examiner dans cette série de décrets de 633. Mais le canon 35 que nous analysions tout à l'heure, en parle d'une façon bien indéterminée, parce que ce personnel était très variable. Tout dépendait de l'importance de la paroisse, ou plutôt, tranchons le mot, de l'importance de la dotation. Le principe avait été posé fort clairement par un concile de Tolède, en 597, auquel Isidore avait peut-être assisté, mais comme simple prêtre[3] : « Les évêques ont décidé que la dotation que le généreux [fondateur] qui a bâti l'église aura constituée en ce lieu *pro suo herede*, sera tenue en ce même lieu par un prêtre, selon les décrets des précédents conciles. Mais si le montant de

1. « *Adversus loca religiosa, nonnisi quadraginta annorum præscriptio currit. Unde... in novellis : Neque decennii vel vicennii, etc... In Canonibus vero Ecclesia adversus Ecclesiam triginta annis præscribere permittitur.* » *Corp. juris. Causa XVI*, q. III, et q. IV, n. 3.

2. *Novelle d'Anastase*, au *Codex Justin.*, l. VII, tit. XXXIX, l. 6.

3. Il n'a pas pris place dans la collection *Hispana*, parce qu'il était seulement provincial.

cette dot ne permet pas d'y entretenir un prêtre, on y instituera au moins un diacre » : églises diaconales, avec service réduit et juridiction mal délimitée. A plus forte raison si l'on n'y peut établir qu'une simple chapelle : « Tout au moins, continue le concile, si le cens est encore trop faible, qu'un portier » — nous dirions : un sacristain, et c'est le nom qui lui est donné : *rector sacrariorum*, dans la lettre de Montan de Tolède de 527 — « qu'un portier soit choisi par le prêtre (voisin), qui ait soin de la propreté du lieu saint et qui allume pour chaque nuit le luminaire des reliques. » A la lumière vacillante de ce décret, nous voyons se dessiner toute une hiérarchie d'églises d'après l'importance de leur clergé respectif ; et nous sommes amenés à penser que bien des lieux de culte n'avaient que leur sacristain à la fin du VI[e] siècle.

On ne mentionne pas spécialement ici les moines qui avaient couvert les solitudes de convents et d'églises ; mais les conciles du VII[e] siècle nous disent les services que les paroisses en recevaient.

Le canon de 597 suppose que le clergé d'une paroisse, *a fortiori* d'un diocèse, était plus que jamais fixé. Le décret 36 de 633 essaie de fixer aussi les possessions du diocèse, et pour le faire, il va créer un organe nouveau dans le personnel diocésain : l'archidiacre, puis l'archiprêtre[1]. Que sont, en effet, ces « prêtres et diacres éprouvés chargés de surveiller, au défaut de l'évêque, les revenus des églises, les réparations nécessaires et la vie des ministres du culte[2] » ? Ne voyons-nous pas, par le I[er] concile de Braga (651) — qui était entre les mains de saint Isidore — que « l'archidiacre ou l'archiprêtre était chargé dans l'Église suève de surveiller l'administration de l'Église et devait déployer dans son office une habileté particulière[3] » ? Sans doute, l'archidiacre, bien qu'il ne fût plus choisi à l'ancienneté, comme à l'époque du synode d'Agde (506), était encore unique en chaque diocèse. Le titre était unique aussi en Espagne vers 633, et désignait le vicaire de l'évêque pour les affaires civiles et judiciaires[4]. Mais l'ampleur des diocèses avait

1. Il en est longuement parlé dans la lettre à Leufroy ; peut-être n'est-elle pas de saint Isidore, mais elle témoigne pour l'état de l'Église wisigothique au milieu du VII[e] siècle.
2. IV[e] concile de Tolède, canon 36.
3. Concile de Braga, canon 7.
4. IV[e] concile de Tolède, canon 4 : « *Ecclesiæ metropolitanæ archidiacono.* »

dû nécessiter la création de plusieurs offices similaires, confiés par le concile de Tolède à des « diacres éprouvés ». Ils durent avoir tous l'ambition d'être appelés archidiacres ; aussi voyons-nous, en 667, le concile de Mérida[1], en son canon 10, rappeler, dans des termes très apparentés à la vraie lettre de saint Jérôme à Rusticus[2], la nécessité de n'avoir dans chaque cathédrale, « qu'un archidiacre, de même qu'un seul archiprêtre, et un seul *primiclerus*. L'archidiacre même, malgré l'orgueil qu'il en pourrait concevoir, sera nommé à vie et concentrera entre ses mains tout ce qui concerne la dignité de son office ».

Ces précautions rétrospectives indiquent bien que, dans le code de 633, saint Isidore avait tenté de partager l'office d'archidiacre et celui d'archiprêtre entre plusieurs « diacres ou prêtres éprouvés »; et cela se pratiquera en Gaule à la fin du VIIIe siècle. Aussi bien, l'archiprêtre de l'église wisigothique postérieure, tel qu'il apparaîtra au synode de Toulouse de 844, ressemblera bien plus à ces « prêtres éprouvés », délégués ambulants, puis sédentaires, de l'administration épiscopale, qu'à ces puissants prêtres de Burgos et de Bétique du milieu du VIe siècle, qui se passaient si bien de leur évêque pour la consécration de leurs églises et du saint chrême[3].

Ainsi le clergé du diocèse nous apparaît, non plus comme une espèce de congrégation monastique où les emplois sont donnés à l'ancienneté, ainsi que l'avait voulu saint Césaire, mais déjà comme une assemblée de clercs inférieurs dominés par une oligarchie de dignitaires au choix de l'évêque; ils sont à la veille de recevoir des bénéfices et des prébendes.

Suivons ces prêtres et diacres suppléants de l'évêque dans « leurs tournées » à travers le diocèse, et nous allons assister à la naissance des paroisses rurales, ou mieux à la joyeuse épiphanie des églises de paroisses. C'est d'abord l'apparition, non plus accidentelle et amphibologique de ce nom, comme à Tolède dès 527[4], mais avec un sens clair, usuel : saint Isi-

1. P. L., t. LXXXIV, col. 619.

2. P. L., t. XXII, col. 1080. L'unicité de l'archidiacre n'est mentionnée ni dans la lettre de Fauste de Riez (?) attribuée plus tard à S. Jérôme, ni dans la lettre à Leufroy, qui a utilisé celle-ci.

3. H. Leclercq. *Dictionn. d'archéologie et de liturgie*, s. v., *Archiprêtre*. Cf. E. Griffe, *Les origines de l'archiprêtre de district*, dans la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, 1927, p. 16-50.

4. « *An forsitan sanctorum Patrum regulas et constitutiones synodicas ignoratis, quibus præcipiuntur ut parochienses presbyteri... annuis vicibus chrisma petant?* » Lettre de Montanus de Tolède. P. L., t. LXXXIV, col. 339.

dore désigne déjà couramment la circonscription de l'évêque sous le nom grec de « *diœcesis* », plutôt que sous le nom de « *parrochia*[1] ». Il parle bien encore des « paroisses des évêques », et on le fera longtemps après lui, pour signifier les campagnes éloignées de la ville épiscopale. Mais, vingt ans après sa mort, il ne sera plus question que « des églises paroissiales », « *ecclesiæ parrochiales*[2] ». On ne voit pas encore de limites précises, territoriales ou canoniques à ces juridictions encore en formation, mais le noyau central est déjà bien vivant.

Comment sont constituées ces églises rurales ? C'est ce que les visiteurs diocésains ont à rechercher dans leurs tournées. « Ils doivent », dit le concile (canon 36) « enquêter sur les revenus des basiliques, sur les réparations à faire et sur la vie des ministres ». Trois choses donc constituent la paroisse : l'église et ses revenus, son personnel et sa juridiction. Ayant déjà étudié le personnel des paroisses, nous allons voir les évêques défendre leurs biens contre les seigneurs, et les curés conquérir leur autonomie sur les évêques.

Si l'évêque doit avoir le compte de ses églises, de ses prêtres et de leurs revenus, c'est que tout cela lui appartient et reste sous son administration : souvenir lointain des origines chrétiennes où l'évangélisation était toute concentrée aux mains de l'évêque de la cité. Mais, depuis deux siècles, l'apostolat a fait du chemin. Il n'est plus concentré autour de la ville épiscopale ; d'autant que « les villes se meurent, on vit aux champs. Nobles et rois résident dans leurs domaines[3] ». Maintenant les Wisigoths sont convertis : ils se mettent à construire eux-mêmes des églises dans les *vici* ou les *villæ* qui n'en ont pas encore : « *Multi enim fidelium in amorem Christi et martyrum, in parochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt*[4] », dit le IVe concile de Tolède. Ils bâtissaient des églises autrefois pour marquer le triomphe « du Christ », ils continuent d'en bâtir en l'honneur « des martyrs », dont le culte a été comme le véhicule de l'Évangile dans leurs campagnes.

1. Une fois « *dioecesis* » veut dire paroisse ou mieux quartiers du diocèse, au can. 36 du IVe concile de Tolède ; mais aux can. 26 et 27. on dit « *parochia* » ; cf. Concile de Mérida, c. 19.
2. IXe concile de Tolède, canons 2 et 6 ; P. L., t. LXXXIV, col. 435-436 ; Xe de Tolède, c. 3 ; « *parochitanæ ecclesiæ* » dans Mérida, c. 17 ; Tolède VII, c. 4 ; ces deux conciles parlent aussi des « *presbyteri parochiales* ».
3. A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 97.
4. IVe concile de Tolède, canon 33, P. L., t. LXXXIV, col. 375.

Bien mieux, ils les dotent de revenus en terres et d'oblations imposées aux habitants. Naturellement « beaucoup de particuliers, grands propriétaires et seigneurs en puissance, se prétendaient propriétaires des chapelles et des églises. Sans doute, dans cette société où la foi chrétienne était si forte, ils n'avaient pas l'idée d'usurper sur les droits de l'Église ; leur prétention, reconnue et consolidée par la coutume, résultait de cette tendance qui portait alors les hommes à considérer toutes choses sous leur aspect matériel et pécuniairement profitable. Les établissements ecclésiastiques, couvents et évêchés, revendiquaient cette propriété et en tiraient profit aussi bien que les laïcs[1] ».

« Les origines du principe de l'appropriation privée des églises[2], écrit M. Thomas, sont des plus délicates à démêler. Les deux essais d'explication qui ont été donnés de ce fait historique si important renferment, l'un et l'autre, une part de vérité : l'un est dû à un historien allemand, M. Stutz ; l'autre appartient à un écrivain français, M. Imbart de la Tour. »

« Pour M. Stutz, l'appropriation des églises aurait son point de départ dans les traditions les plus anciennes de la race germanique... » Or, sans mentionner le cas des autres peuples envahisseurs, « chez les Wisigoths, ce n'est qu'à la fin du VIe siècle, c'est-à-dire plus de deux cents ans après la fondation de la monarchie wisigothique, qu'on retrouve les traces de l'église privée[3]... Chez les Suèves, dès le VIe siècle, apparaissent quelques mentions d'églises soumises au droit de propriété... Ce long délai de cent ans et de deux cents ans s'expliquerait-il, si l'église privée était une institution toute faite que les Germains eussent apportée d'Outre-Rhin ? »

« M. Imbart de la Tour, dans un système qui paraît bien manquer de précision, voit l'origine de l'appropriation des églises dans les usurpations violentes, dans les malheurs du temps, et, ce semble, dans la *commendatio terræ* : il paraissait naturel, dès le VIIe siècle, que le grand propriétaire qui avait dans sa « défense », sous sa mainbour, l'église de sa *villa*, celle du *vicus* voisin, les gardât sous sa dépendance. » Enfin, « dès le IXe siècle, les rois, puis les évêques ont donné, sous forme

1. ESMEIN. *Cours élémentaire d'histoire du droit français*, p. 154.
2. P. THOMAS. *Le droit de propriété des laïques sur les églises*, p. 28.
3. STUTZ. *Geschichte des kirchlichen Benefizialwerenzens*, p. 103. On en trouve des indices dès 546, au Synode d'Ilerda, can. 3 ; P. L., t. LXXXIV, col. 323.

de concession en bénéfice, les églises du fisc et les églises publiques. Or, souvent le bénéficier a converti en propriété sa possession conditionnelle[1] ».

« Un esprit critique, observera que les causes d'appropriation données par M. Imbart de la Tour se réduisent en définitive à l'usurpation. » Il semble bien, malgré les réserves que fait M. Thomas, qu'il n'ait pas trouvé lui-même de meilleure raison que cette « usurpation, qui, à l'époque du haut Moyen Age, crée et légitime la plupart des droits ».

Il y a bien une autre hypothèse : Esmein a cru « remarquer que le système se développe d'abord dans les royaumes ariens, wisigothique et burgonde[2] ». Et l'on pourrait citer en ce sens la plainte du concile de Tolède de 589 (can. 19) : « Beaucoup, en demandant de consacrer les églises qu'ils ont bâties, estiment que la dot qu'ils ont constituée à cette église ne concerne pas du tout l'évêque : cela s'est produit par le passé et nous déplaît. » Mais le concile ne nous dit pas si c'est là le fait des seigneurs convertis. Par ailleurs, on a remarqué la condescendance de saint Léandre pour les évêques ariens et qu'il ne leur imposa aucune rétractation au sujet du régime des biens de leurs églises : si elles étaient en partie aux mains des laics, elles y restèrent. Si d'ailleurs, les seigneurs wisigoths avaient eu besoin d'excuse, ils n'auraient eu qu'à regarder ce qui se faisait déjà dans le pays avant leur arrivée ; car « il paraît plus probable que l'origine commune de la patrimonialité des églises dans les royaumes ariens, comme dans le royaume de Clovis, doit être recherchée dans le monde romain[3] : elle vient de ce que le grand propriétaire avait fondé l'église, l'avait bâtie, ou tout au moins — c'était le point important — avait fourni le terrain sur lequel elle avait été construite. »

M. Thomas avoue lui-même qu' « au ve siècle, il avait fallu toute la législation prudente de la papauté pour empêcher les propriétaires [romains] d'exercer leur *dominium* sur les édifices qu'ils faisaient construire. » C'est une preuve, du moins, contre l'origine germanique ou arienne de cette usurpation. « Malgré l'absence de textes positifs, cette législation prévoyante indique que des revendications avaient dû se produire de la part des *potentes*[4]. »

1. Imbart de la Tour. *Revue historique*, 1898, t. LXVII, p. 24.
2. Esmein, l. c., p. 154.
3. En ce sens, voir Génestal. *Les origines du droit ecclésiastique franc. (Nouvelle Revue histor. de droit*, 1914, p. 524*)*.
4. P. Thomas, l. c., p. 14.



Quant au point particulier de savoir comment ils ont transformé le *dominium nudum* en domaine utile, « comment ils ont émis la prétention de percevoir à leur profit tous les revenus de l'église », on peut admettre l'explication de M. Thomas, et dire que « les propriétaires et *seniores* font intervenir le *jus fundi*, la *ratio fundi*, la *proprietas soli*. Dès le VIe siècle, bien que le terme *jus fundi* n'ait pas encore apparu, l'idée se rencontre dans le concile de Braga de 572. Le concile dut s'occuper des droits que les laïques revendiquaient sur les églises qu'ils avaient fondées. Il s'éleva avec force contre ceux qui construisaient des églises poussés par un esprit de lucre. « Certains[1] veulent partager par moitié avec les clercs, les offrandes et les dons des fidèles ; la raison qu'ils invoquent, c'est qu'ils sont propriétaires de la terre sur laquelle ils ont élevé leur basilique. »

Il fallait signaler ce texte espagnol, dit M. Thomas, car, « du VIIe au XIe siècle, la rareté des textes ne permet pas de trouver les preuves de cette prétention ». Nous verrons cependant que les concessions des conciles de Tolède du VIIe siècle sont une reconnaissance implicite de la *ratio fundi*. Dès le Concile de 633, c'est bien là qu'en arrive pratiquement l'évêque de Séville, quand il reconnaît l'obligation « de subvenir aux besoins des fondateurs et de leurs descendants » sur le patrimoine des églises fondées par eux : « *De suffragio fundatoribus ecclesiarum vel filiis eorum impertiendo* » (can. 38).

Les propriétaires du sol auraient voulu davantage : une reconnaissance formelle de leur droit ; mais dès le début de ce mouvement laïc, l'Église avait combattu cette prétention de tous ses moyens, et en Espagne même[2]. Le concile de Tolède de 589 « avait eu la prudence d'obvier aux dangers d'une tran-

1. IIe concile de Braga, canon 6 ; P. L., t. LXXXIV, col. 572. Cf. *Decreti IIIe pars, De Consecratione, Dist. I*, can. 10.

2. Le premier qui s'offrait à elle était fondé sur la tradition liturgique la plus ancienne : de tout temps, c'est le chef diocésain qui intervient pour autoriser, consacrer [les églises], réglementer et aplanir les difficultés auxquelles pourraient donner naissance les constructions d'oratoires et de chapelles privés. Par ce droit d'intervention, le pouvoir épiscopal devait considérer que l'administration générale des églises lui appartenait.

« Au VIe siècle d'ailleurs, le concile d'Orléans (511, can. 17) avait posé la règle que toutes les églises seraient placées sous l'autorité du chef diocésain... Or le quatrième concile d'Orléans (541) [et le concile d'Epaone de 517] exigeaient de celui qui voulait élever une chapelle qu'il fît tout d'abord une donation pour l'entretien et les frais du culte. Le concile de Braga, en 572, prononça pour la première fois le terme de *dos*... Elle s'explique par une comparaison mystique... Le Christ est le fiancé de l'Église... Il s'agit, dans cette matière, non d'une *dot* romaine (de la femme au mari), mais d'une dot *ex marito* barbare, constituée par le donateur à la fiancée du Christ, et plus tard d'un véritable douaire. Cette précision est d'autant plus nécessaire qu'elle

saction entre l'évêque et les fondateurs ; il s'élevait contre les propriétaires qui faisaient promettre à l'évêque de leur laisser l'administration de la nouvelle église ».

Malgré tous ces efforts, dans l'effervescence de la nouvelle oligarchie, les prétentions des propriétaires s'accentuèrent encore et finirent par triompher. « Cela aboutit à une théorie assez nette : l'église, envisagée sous son aspect matériel, était une dépendance du sol, et ce qu'elle pouvait avoir de revenus était comme un fruit du sol ; naturellement, le seigneur disposait de l'église à sa volonté. » C'était justement ce que ne voulaient pas les évêques : « Que les fondateurs d'Église, dit le grand concile (633), sachent bien qu'ils n'ont aucun pouvoir sur les choses qu'ils donnent aux églises, mais que, selon les perscriptions canoniques, l'église et sa dotation sont sous l'administration de l'évêque » (can. 33). Ce sont les termes mêmes des conciles d'Orléans de 511 et de 541.

On considère souvent ce décret de Tolède comme la simple confirmation de celui de 589 : « Ces tendances furent précisées, dit M. Thomas[1], par un autre concile tenu aussi à Tolède en 633, et qui interdit formellement aux laïques la gestion d'une église et des biens qui en constituaient la dotation. »

*

* *

Mais ce serait mal connaître saint Isidore de croire qu'il se soit borné à cette pure repromulgation des principes : il a tenu compte de la situation de fait à laquelle avait donné lieu l'abus dénoncé par le III[e] concile, et non extirpé par son décret. Quel est, en effet, le sens de ce canon 37, où il parle « des évêques, qui, avec le secours d'un [fidèle] quelconque, ont ajouté quelque chose à la propriété ecclésiastique, et pour cela ont

permettra de comprendre le sens et le but des efforts que durent faire les canonistes pour sauvegarder la *dos* contre les fondateurs eux-mêmes. »

« ...Les conciles avaient décrété de très bonne heure que la gestion de l'église et de sa *dos* appartiendrait à l'évêque. La règle était générale. Elle est posée par le concile d'Orléans de 511 et par le concile provincial de Braga rendu pour les Suèves en 572. Ce dernier contenait même une prescription contre laquelle les fondateurs... firent entendre les plus vives protestations : l'évêque, avant de consacrer, devait, en effet, exiger le transfert de propriété opéré par voie de *traditio cartae*. Le troisième concile de Tolède de 589 renferme les mêmes principes : les biens donnés en *dos* doivent être gérés par le chef diocésain. » P. Thomas, *Le droit de propriété des laïques sur les églises*, p. 57-60.

1. O. c., p. 60.

promis une compensation, si légère soit-elle ? » Lisons bien ce texte et nous verrons que les laïcs peuvent stipuler une rémunération de leur générosité, mais qu'ils doivent faire une véritable aliénation aux mains de l'évêque. Celui-ci, en retour, est, en conscience, tenu d'assurer la rente qu'il a promise et « fait confirmer par le synode provincial ».

C'est la seule exégèse plausible de ce décret, qui avait d'ailleurs un précédent en Gaule dans le canon 6 du synode d'Aspasius de 551 : « *Si quis vero... mancipia vel loca sanctis ecclesiis vel monasteriis offerri curaverit, conditio quam qui donaverit scripserit, in omnibus observetur*[1]. »

De plus, l'assemblée de Tolède de 633 accusait l'avarice des évêques (can. 33) « du manque de prêtres et de la ruine des basiliques » ; elle reconnaissait, du même coup, aux fondateurs et à leurs héritiers un droit de regard sur l'utilisation des revenus, « tant pour les réparations des édifices que pour la pension des ministres du culte. Cela fait partie désormais du droit diocésain ». C'était là une concession nouvelle, encore inconnue en Gaule.

Ce droit de regard, s'il n'allait pas jusqu'à leur laisser l'administration de ce patrimoine des églises, enlevait bel et bien à l'évêque le droit de s'approprier plus du tiers des revenus. « Les Seigneurs peuvent en appeler au concile. »

Et même, sans que la clause ait été exprimée dans la charte de fondation, il va de soi, remarque le concile au canon 38, que « les évêques doivent veiller au soulagement des indigents et surtout de ceux qui ont des droits acquis à leur reconnaissance : tout fidèle donc qui aura donné de ses biens à l'église, s'il tombe dans la misère, recevra de cette même église un secours, tant qu'il sera nécessaire ». L'évêque de Séville semble mettre ensuite les droits des bienfaiteurs avant même ceux des ministres du culte ! « *Si enim clericis..., pro solo religionis intuitu..., quanto magis his consulendum est quibus retributione justa debetur*[2]. »

Il ne pouvait pousser plus loin la sollicitude pour les bâtisseurs et bienfaiteurs des églises. C'est que le grand évêque savait bien qu'ils ne s'intéressaient plus aux besoins généraux de l'Église, mais aux avantages de tel sanctuaire voisin. Quel dépit pour ces gens de voir « les pensions des clercs se dissiper, leur nombre diminuer, et les ruines de leurs basiliques s'accu-

1. Maassen, *Concilia*, p. 114.

muler, parce que tout est absorbé par l'avarice des évêques »! (can. 33).

La condescendance de saint Isidore envers les riches donateurs s'inspirait donc de l'intérêt bien entendu des églises rurales. Remarquons d'ailleurs qu'aux seigneurs il donnait seulement le droit de patronage, et non la propriété de l'église. « Nous avons vu qu'il exigeait d'eux « la constitution d'une dot, et que cette dotation entrait dans le patrimoine de l'Église dont l'évêque avait la garde. Sur elle, il est vrai, le fondateur conserve un droit de protection » — et même de rémunération, dans nos conciles d'Espagne; — « mais cette protection n'est pas une propriété... En assignant à l'église fondée une partie de son domaine, le propriétaire a dû faire une véritable donation ; sur ces biens qu'il a donnés, le *dominus fundi* n'a aucun droit[1]. »

La tentation, malgré tout, était grande pour les familles seigneuriales, de pousser plus loin leurs exigences. D'abord, ils avaient, nous l'avons vu, le droit de demander à l'évêque « la promesse d'une certaine rémunération » (canon 37), ce que celui-ci, procédant d'après le droit romain[2], devait exprimer par écrit dans la *cartula dotis :* c'était déjà, sauf le mot, le « cens » seigneurial sur les terres « commendées ». Puis, le droit de surveillance, comme le droit à l'assistance, passait des fondateurs « à leurs fils », « à leurs proches après leur mort », lesquels n'avaient pas toujours la même dévotion, ni le même respect de la donation.

Aussi voyons-nous qu'après vingt ans de ce régime, le goût leur vint de s'ingérer davantage encore dans l'administration des paroisses. En 655, le IX[e] concile de Tolède concéda « aux fondateurs, tant qu'ils vivraient, le droit d'avoir soin et sollicitude de leurs fondations, et d'y nommer les desservants qu'ils présentaient à ordonner à l'évêque du diocèse ». Si celui-ci s'y refuse, « il saura que le choix qu'il ferait d'autres prêtres serait nul, et pour sa honte, sera annulé » : tout cela, parce que l'incurie des évêques laissait tomber plusieurs de ces nouvelles églises. Les successeurs des donateurs sauront bien se faire continuer ces privilèges.

Contre cet état de choses si plein de péril, il faut dire qu'en

1. IMBART DE LA TOUR, l. c., p. 202.
2. L'obligation est notifiée au IX[e] concile, c. 3, pour les clercs qui font une donation à l'Eglise, et au c. 4 pour les évêques qui ont des biens patrimoniaux à réserver. Nul doute que la règle ne fût appliquée par eux aux laïcs fondateurs.



Espagne, on ne fit rien : les manifestations de l'activité ecclésiastique ne touchèrent qu'indirectement au droit de nomination. Le fait s'explique par l'état d'indépendance à l'égard des évêques, et de soumission à l'égard des *seniores*, dans lequel vivaient la plupart des clercs. On signale bien « deux groupes de réformes qui se tiennent[1], et dont on peut déjà constater l'existence à l'époque mérovingienne : d'un côté, pour assurer la liberté et relever la dignité du clergé, l'Église essaya de s'opposer à la formation de liens juridiques trop étroits entre le clerc desservant [serfs, *villici*] et le propriétaire fondateur. De l'autre, elle maintint et fit respecter vigoureusement le principe que tous les prêtres devaient être placés, sans exception [chapelains, vagabonds], sous l'autorité du chef du diocèse ». Encore ces mesures indirectes furent-elles beaucoup moins usitées en Espagne wisigothique que dans la Gaule mérovingienne ou carolingienne : saint Isidore ne les promulgua dans aucun de ses deux conciles.

*
* *

Nous avons vu l'ingérence des laïcs s'affirmer de plus en plus aux dépens de l'évêque du diocèse. Les prêtres de paroisse vont essayer, à leur tour, de lui arracher quelques bribes d'autonomie. Celui-ci avait eu primitivement la part trop belle : dans les paroisses c'étaient encore des portions de sa mense épiscopale, et aucun synode espagnol du VIe siècle n'avait rappelé la division de biens faite entre églises dès le milieu du siècle précédent, par le concile d'Arles (452). En Gaule, « au VIe siècle, cette propriété des paroisses fut si bien reconnue que la législation conciliaire n'eut plus à la formuler[2] ». Il faut croire que nos évêques wisigoths étaient moins réservés : ils se permettaient « toutes sortes d'exactions sur les biens des paroisses, maintes prestations et exigences sur les prêtres et les diacres qui les desservaient ».

Le premier concile national (can. 20) avait bien assuré à chaque église l'inviolabilité de son domaine ; « les clercs locaux ou diocésains qui se sentaient grevés par leurs évêques, devaient

1. P. THOMAS. *Le droit de propriété des laïques sur les églises*, p. 95, dans *Bibliothèque des Hautes-Etudes religieuses*. Paris, 1906.
2. IMBART DE LA TOUR, o. c., p. 68. Cf. POSCHL, *Bischofsgut und Mensa episcopalis*, et LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique*.

sans retard porter leurs plaintes devant le métropolitain ». C'était la naissance de la paroisse. Encore fallait-il « lui garantir, suivant certaines règles, la libre disposition de ses ressources. Celles-ci étaient doubles. Chaque église recevait des offrandes *(oblationes)* déposées devant l'autel au moment du sacrifice ou faites par les fidèles, en souvenir des morts, en l'honneur des saints. Ces offrandes consistaient en pain, vin, huile, cire, qui servaient au culte, ou simplement en dons en argent. Les revenus fonciers des prés, terres, vignes, les esclaves, constituaient une autre part de ce patrimoine des paroisses ».

En Gaule, la première concession faite par l'épiscopat au clergé rural porta d'abord sur les seules oblations[1], et tel collègue de saint Remi se reconnaissait encore le droit de prélever « le tribut des colons et les revenus des terres ». Dès 527, il dut abandonner aussi ces derniers revenus ; mais, par compensation, la part de l'évêque fut du tiers des oblations, alors que la décrétale du pape Gélase de 494 autorisait le quart, mais pris sur l'ensemble des revenus.

En Espagne, le synode de Tarragone (516) avait laissé à l'évêque *tertiam ex omnibus* (can. 8), mais à charge de réparer toutes les églises de son diocèse[2]. Le IIe concile de Braga de 572 avait interdit à l'évêque de toucher au tiers des oblations et lui avait constitué un fixe de deux sous d'or par paroisse ; puis le premier concile national (589) avait laissé la question sans réponse claire pour nous : « *Excepto quod veterum constitutiones a parochiis habere jubent episcopos.* » Ces divers règlements se trouvaient aux mains de saint Isidore au moment du IVe concile de Tolède. Que va-t-il faire ? Il va préciser et laisser large part aux évêques, comme il l'avait faite aux donateurs : il leur concède le tiers de tous les revenus fonciers ou casuels : « *Juxta priorum auctoritatem conciliorum, tam de oblationibus quam de tributis ac frugibus tertiam consequantur.* »

Les évêques espagnols sont alors des privilégiés : tandis que leurs confrères de la Gaule mérovingienne s'étaient dépouillés, au cours de la première moitié du VIe siècle, en fait, puis en droit, de tous les revenus fonciers sur le produit des terres et les redevances des colons, les évêques espagnols

1. Concile d'Orléans de 511, canon 15 ; concile de Carpentras de 527, canon 1 ; concile d'Orléans de 538, canon 5.

2. On a dit, mais sans preuve, que ce tiers avait été concédé par assimilation aux « *tertiæ* » laissées aux Romains par les envahisseurs ; le nom en vient, mais non la chose.

continuent de faire figurer sur leurs comptes les trois titres : « *Tam de oblationibus quam de tributis, ac frugibus.* »

Et ils en font ce qu'ils veulent : « Ils le gardent pour leur usage personnel », ou bien « ils le cèdent à l'église même dont c'est le bien », ou enfin « ils l'attribuent à une autre église à leur choix ». Cette décision du IXe concile de Tolède (655, canon 6), semble confirmer les privilèges de l'évêque. Elle prévoit pourtant la rétrocession totale des revenus aux églises rurales anciennes ou nouvelles; car les décrets précédents font allusion à tout un mouvement de fondations, par les évêques, les prêtres ou les seigneurs, qui a dû amener en Espagne, au cours du VIIe siècle, la multiplication des paroisses.

Il faut attendre cette époque pour surprendre un premier pas vers l'autonomie, dans leur gouvernement intérieur. Au contraire, du temps de saint Léandre, tous les contrats de vente ou d'échange passent par les mains de l'évêque, et aussi, semble-t-il, les pensions de tous leurs clercs (can. 3 et 4) ; en 633, Isidore réserve encore aux délégués de l'évêque l'examen du « revenu de chaque basilique » (can. 36).

En son concile de Séville (can. 9), puis au IVe de Tolède (can. 48), il demande aux évêques de se décharger sur des « économes » clercs du contrôle de l'administration matérielle de tout leur diocèse. Mais, vingt ans plus tard, au IXe concile, on devra réglementer les comptes du simple prêtre de paroisse, délégué ordinaire de l'évêque « pour l'administration des biens des églises » (canons 4 et 8), voire « pour la constitution de précaires » (canon 3) en faveur des laïcs : ces pouvoirs sont donc désormais aux mains du curé : « *Sacerdos, vel minister, vel quicumque illi sunt quibus ecclesiasticarum rerum cura commissa est* » (can. 4). On soupçonne même que cette extension de leurs pouvoirs amena du « coulage » en bien des paroisses, quand on lit les plaintes du XIe concile de Tolède (can. 5) et du IIIe concile de Braga (tous deux de 675) : « Il ne convient pas que les curés de paroisse soient si âpres en leurs propres affaires et si négligents dans celles de leur église. Car le bruit court que certains d'entre eux accablent de corvées les serfs de l'église pour les faire travailler à leurs propres terres, en négligeant celles du Seigneur » (can. 8).

L'autorité des « recteurs d'Église » était en ce moment-là presque entière sur les colons et les esclaves de l'Église; en était-il ainsi du temps de saint Isidore ? Le concile de

Tolède de 589, en son canon 6, avait réservé le droit d'affranchir les esclaves « aux évêques, selon le mode préconisé par les anciens canons »[1]. Mais dès le concile national suivant, sous la présidence de notre saint, « l'unanimité du concile définit que les prêtres qui laissent leurs biens à l'Église, ou qui, n'ayant pas de biens, lui obtiennent des champs ou des familles de serfs, pourront, eux aussi, affranchir quelques esclaves de cette Église, selon la mesure de leur donation, telle qu'elle a été taxée par les anciens canons » (can. 89).

Mêmes empiètements dans les choses du ministère sacerdotal : Isidore, en son synode de Séville (canon 7), doit réprimer l'ambition de simples prêtres qui, avec la délégation ou le consentement de leur évêque, s'arrogent le droit de « constituer des autels », c'est-à-dire d'établir des paroisses[2].

Il leur reconnaissait d'ailleurs explicitement le droit de dire la messe et de baptiser (IVe concile de Tolède, can. 26), voire de prêcher (can. 25) et de bénir le peuple (can. 18). Cette extension des privilèges du prêtre, nous la voyons se réaliser en faveur des diacres (can. 39), comme de tous les autres clercs inférieurs (can. 24) des paroisses. Elle se constate aussi vis-à-vis des pénitents (can. 56), qui passent de la férule de l'évêque sous celle des curés[3], ce qui n'en valait pas mieux pour eux. En tous les domaines, on assiste vraiment à la naissance des paroisses autonomes, apparues dans les Gaules au siècle précédent.

Ce mouvement, en effet, devait aboutir à l'important décret 5 du XVIe Concile de Tolède ; il consomme la séparation de la paroisse, en rognant les revenus de l'évêque et en constituant un desservant pour chaque église. Voici ce décret, qui marque le dernier stade de l'Église wisigothique, telle que l'avait organisée saint Isidore. Il commence par des considérants très justes sur la plasticité et le développement de la législation conciliaire en ces siècles de formation : « *Nam sicut antiquitas de causis ingruentibus edicta multimoda edi-*

1. « *De libertis autem id Dei præcipiunt sacerdotes : ut si qui ab episcopis facti sunt secundum modum cui canones antiqui dant licentiam, sint liberi... tam ipsi quam ab eis progeniti...* » IIIe concile de Tolède, canon 6. Ce canon devenu suranné, fut modifié dans les recensions gallicanes en celui-ci : « *Ut si qui* PRESBYTERI VEL DIACONI *ab episcopis facti sunt...* » Cf. Hinschius, Décrétales, p. 359.

2. C'est ce canon qui plus tard sera interpolé par le Pseudo-Isidore, pour interdire aux chorévêques carolingiens ce qui est interdit ici aux prêtres wisigothiques. Il faut avouer que le cas est bien analogue ; mais le Pseudo-Isidore ne veut pas admettre que dans l'intervalle la discipline ait évolué.

3. Comparer le canon 11 du IIIe concile de Tolède (589) au canon 7 du XIe concile (675).



dit, ita nunc nostri temporis ætas de his quæ occurrunt ut fiant convenit... On a donc décidé en assemblée générale au sujet du tiers attribué par les anciens canons aux évêques sur les biens des paroisses, que, s'ils croient devoir l'exiger, alors les églises ruinées seront réparées à leurs frais ; s'ils préfèrent le céder, les réparations seront faites par les curés eux-mêmes sous la surveillance de leur pontife. Et si les églises n'ont aucun besoin de réparations, l'évêque aura toute latitude de percevoir le tiers que lui assignent les anciens canons, mais à condition qu'en plus de cette part, il n'exige rien des églises pour ses tournées pastorales, et qu'il ne distraie rien des biens-fonds des églises pour constituer des pensions à des particuliers[1]. »

Il semble d'ailleurs qu'en cette Église d'Espagne, où les évêques se voyaient privés des prélèvements sur chaque église, ils n'étaient pas tentés de les diviser à l'excès, mais bien plutôt de les unir sous un seul prêtre. Contre cet autre abus, la règle conciliaire a dû jouer, et assurer à chaque noyau de population son petit patrimoine ecclésiastique, et le prêtre qui en aurait « la cure » : c'était déjà le curé avant la lettre.

« Voici encore un autre point qu'il a fallu décider, poursuit ce XVIe concile : que plusieurs églises ne soient pas confiées à un seul prêtre, parce que, seul pour toutes ces églises, il ne peut pas y accomplir l'office divin, ni donner aux fidèles les secours de son ministère, ni même donner les soins nécessaires aux biens des paroisses. Il faut établir les choses sur cette base qu'une église qui a jusqu'à dix *mancipia* (esclaves ou colons) doit avoir un prêtre à sa tête, et que celle qui en a moins doit être unie à d'autres églises. » Ainsi se trouve déterminé le minimum de dotation foncière de chaque paroisse : on n'interdit pas les donations plus amples, mais on empêche la pulvérisation des titres paroissiaux ou la division indéfinie des paroisses existantes, comme cela se produira en France deux siècles plus tard.

Le malheur fut que ce règlement si complet ait été balayé par l'invasion arabe, et qu'il n'ait pu prendre place dans les collections gallicanes de l'*Hispana*, qui s'arrêtaient généralement au XIIe concile de Tolède. Ce n'est pas à dire qu'il soit resté totalement inconnu en Gaule, et surtout dans cette

1. En 666, au fond de la Lusitanie, le concile de Mérida avait autorisé les prêtres appelés par l'évêque au service du diocèse à conserver les revenus de leur ancienne cure en y entretenant un remplaçant chargé du ministère (canon 12).

Marca hispanica où le synode de Toulouse de 844 nous révèle une organisation si parfaite des paroisses.

D'une façon générale, on aurait tort de négliger l'apport des conciles espagnols du VII[e] siècle dans l'histoire des paroisses rurales ; car, de même que ces assemblées avaient adopté les conclusions des conciles francs du siècle précédent, elles témoignent à leur tour du travail de transformation qui s'opéra des deux côtés des Pyrénées en cette période obscure d'occupation tranquille par les Wisigoths. Aussi, il ne faut pas omettre de dire que les synodes nationaux de Tolède, sur ce point comme sur tant d'autres, préparèrent de loin la législation ecclésiastique des capitulaires carolingiens, comme on le verra plus loin.

E. — Les Serfs d'Église et les Juifs

I. — Les serfs d'église

Précédents wisigothiques et arlésiens.
Deux modes de manumission. — Restrictions. — Faveurs.

Le canon 67, qui interdit à l'évêque de libérer sans compensation pécuniaire les serfs de l'Église, nous cause un certain étonnement : « *Impium est enim ut qui res suas ecclesiæ Christi non contulerit, damnum inferat* », comme si des hommes rendus à la liberté pouvaient être mis en balance avec des « choses », quelques propriétés de plus ou de moins pour l'Église. Ce canon est pourtant bien dans l'esprit de saint Isidore et de son entourage. En effet, le I[er] concile de Séville, signé de saint Léandre et de quinze autres évêques de Bétique en 590, avait, dans un cas semblable, condamné l'évêque Pégase à restitution[1]. En termes plus durs encore, le même précepte se trouve appliqué aux serfs des monastères par saint Isidore dans la *Regula monachorum* : « *Abbati vel monacho non licebit facere liberum : qui enim nihil proprium habet, libertatem* REI *alienæ dare non potest*[2] », chapitre qui s'inspire visiblement de la règle de saint Ferréol, évêque d'Uzès, vers 558[3].

1. MANSI, *Collectio ampl. concil.* t. X, col. 449.
2. *Regula monachorum*, col. 22.
3. P. L., t. LXVI, col. 972.

C'est que l'Église, tout en enseignant le principe de l'égalité des hommes devant Dieu et devant le Sauveur, n'avait pas rompu brusquement avec la pratique, alors plus universelle que jamais, de l'esclavage, qui avait fini par encombrer l'Empire romain, vainqueur du monde. Elle-même s'était faite maîtresse d'esclaves et elle maintenait ses droits.

Saint Isidore, et d'ailleurs tous les Pères de l'Église, en particulier saint Grégoire le Grand, comme plus tard tous les canonistes du Moyen Age, jusqu'à Grégoire IX inclus[1], admettent le fait de l'esclavage dans le droit des gens, tout comme l'avaient fait les juristes romains. Ils disent comme eux qu'en droit naturel, tous les hommes naissent libres, mais qu'en fait il y a parmi eux des esclaves qui sont menés par la force, èt ils ajoutent que c'est une punition du péché[2].

Si l'on veut trouver la source directe où saint Isidore a puisé sa législation sur les serfs d'Église, il faut remonter aux canons 49 du concile d'Agde de 506, — toujours ce concile arlésien cité ici encore sans référence. Il faut même avouer que ce dernier synode est plus libéral que les conciles isidoriens, puisqu' « il relâche en faveur de l'esclave la rigueur de ses décrets sur l'emploi du temporel ecclésiastique, et lui octroie en propre un pécule qui peut s'élever jusqu'à 20 sous d'or... Il est vrai que le droit canon romain obligera les conciles postérieurs à limiter au précaire la faculté de faire des libéralités aux affranchis[3] ». Isidore admet les deux procédés. Mais, dans un cas comme dans l'autre, le présent concile de Tolède déclare nuls les affranchissements sans compensation pécuniaire de la part du maître (can. 67).

Les deux canons 68 et 69 précisent ces procédures de manumission pour les serfs d'Église. Si l'évêque veut affranchir un serf sans lui retirer la portion de terre ecclésiastique qu'il cultive, il lui faut le remplacer par deux autres serfs de même valeur et ayant chacun le même pécule que celui qu'emporte l'affranchi ; enfin cet échange devra être sanctionné par un contrat en forme, approuvé et signé par les prêtres du diocèse assemblés en synode. Cette sanction s'inspire de la précaution semblable prise autrefois par saint Césaire contre les aliénations faites par l'évêque ; mais enfin jamais aucun

1. Réginon de Prum. *De synod. causis*, I, 367 et 368 ; Yves de Chartres. *Décret*. III, 249 et 163 ; Burchard. *Décret*, III, 189 ; Grégoire IX. *Décrétales*, III, 13, 4,

2. « *Quos ab initio natura liberos protulit et jus gentium jugo substituit servitutis...*, *libertate reddantur.* » S. Gregorii *Epist.*, l. V, 12.

3. Malnory. *Saint Césaire d'Arles*, p. 88.

concile antérieur n'avait mis de telles entraves à l'affranchissement plénier des serfs par le chef du diocèse.

S'ils doivent rester au service de l'Église, leur rachat est au pouvoir, semble-t-il, du simple prêtre (can. 69), les formalités en sont moins solennelles, et le taux moins draconien. L'Église se montrera encore plus facile pour recevoir sous son patronage des affranchis étrangers (can. 72).

Encore n'est-ce pas pour les affranchis la liberté complète. les libres, même ceux qui sont clercs, n'ont jamais, par exemple, la liberté d'accuser leurs anciens « patrons », d'après l'esprit du Digeste (l. XLIV, tit. II, l. VIII), rappelé par le concile d'Orléans de 539 (can. 7) et par le second concile de Séville (can. 8).

Les « commendés » gardent leur pécule en précaire, eux et leur postérité, disent les canons 60 et 72, et ils seront défendus par l'Église leur patronne; mais ils sont maintenus sous son patronage (canon 70) et sont obligés « aux services qui leur ont été enjoints » (canon 69)[1]. Ce sont, pour le moment, des redevances, des prestations manuelles pour la paroisse ; ce sera, cinq ans après, au VIe concile de Tolède (canon 10), l'obligation de faire instruire leurs enfants par l'évêque : c'est la première, et croyons-nous, la seule mention des écoles paroissiales dans les conciles d'Espagne.

Et pourtant ces affranchis ou même leurs enfants, tant qu'ils resteront soumis au patronage de l'évêque, ne pourront pas être admis aux ordres sacrés, pas plus que les affranchis des seigneurs laïcs (canons 73 et 74); car, pour ceux-ci, le fait de ne plus rendre ces services d'hommage, les mettrait en position d'être ramenés en servage. Pour les maîtres ecclésiastiques, il eût été bien facile de prononcer la libération complète de leurs affranchis appelés au sacerdoce : c'est, en effet, ce que prétend faire le dernier canon 74e, mais avec cette réserve empruntée encore à la législation romaine des affranchis, à savoir qu'à leur mort, comme ils n'ont pas, en droit, d'héritiers directs, tous leurs biens font retour à l'église qui les a affranchis, ce qui fut d'ailleurs confirmé par la loi civile et les formules officielles[2].

1. Ce canon 69 : « *Utilitates injunctas sibi prosequentes* » sert de commentaire au décret obscur ajouté en appendice au concile d'Agde dont il s'inspire : « *Actus Ecclesiæ prosequi jubemus* [*libertos*] » (canon 49).

2. *Lex Wisigothorum*, V, 7, 16. *Mon. Germaniæ, Leges*, I, p. 241 ; De Rozière, o. c., n. 6, p. 4.



Tout cela est bien étroit et choque les meilleures de nos idées chrétiennes; mais ne nous scandalisons pas trop de ces restrictions, — d'ailleurs très bénignes, si l'on tient compte des lois civiles encore en vigueur — puisque nous voyons les conciles espagnols des années suivantes s'appliquer à les préciser encore, et les plus ardents défenseurs des serfs leur prescrire, dans leurs testaments libérateurs, une foule de prestations. Ne fallait-il pas assurer la continuation des services sociaux rendus par ces esclaves de la veille,et prévoir les perturbations financières qui seraient résultées de leur libération complète[1] ? Il fallait se dire que des serfs sans obligations strictes passeraient sans transition à l'oisiveté absolue. C'est la réflexion caustique que faisait le canon 8 du synode bourguignon d'Epaone (517) ; il fut trouvé si topique qu'on l'inséra, en guise de canon 56, en appendice du fameux concile d'Agde : « Il serait injuste, dit-il, que, les moines continuant leur tâche quotidienne de laboureurs, leurs serfs devenus libres, restassent les bras croisés[2]. »

Ces précautions étaient d'autant plus nécessaires que les églises avaient une pérennité bien plus grande que les seigneurs laïcs, et devaient prévoir les conséquences de ces affranchissements, non seulement sur leurs domaines présents, mais sur leurs charges permanentes à l'égard des pauvres et des frais du culte : « *Quia nunquam moritur eorum patrona* », comme s'exprime précisément le concile de 633, en son canon 70.

Malgré tout, il était à craindre que les affranchis missent en oubli leurs obligations et jusqu'à leurs origines serviles. Pour parer à cet inconvénient, le concile de saint Isidore leur prescrit (can. 70) de renouveler la « profession de leur affranchissement à l'évêque, eux et leurs descendants ». On peut y voir l'obligation de renouveler l'hommage chaque fois que le chef de la famille d'affranchis vient à mourir. Mais le concile de 638, en son canon 9, ajoute qu'il faudra le renouveler encore à chaque changement d'évêque : « *Unde his quoque nos adjicimus ut quotiens cursum vitæ sacerdos impleverit, et de hac vita migraverit, mox cum successor advenerit, omnes liberti ecclesiæ, vel eorum progeniti, chartulas suas in conspectu omnium debeant ipsi substituto pontifici publicare*[3]. »

1. Cf. Esmein. *Cours d'histoire du droit français*, p. 23 et 143.
2. *De synodalibus causis*, l. I, n. 367,
3. Mansi, X, c. 666. Gaïus reconnaît que tous les cinq ans les *mancipia*, à moins de renouvellement, recouvrent leur liberté. I, § 140.

Sans prévoir nullement les origines de la féodalité, le concile se mettait en garde, par ces formalités, contre toute « soustraction d'obédience », et rentrait dans la visée du canon 71 du grand synode isidorien, et qui annulait dans ce cas l'affranchissement, *quia ingrati actione tenentur.* » Nous sommes encore loin de ces précaires qui prirent tant d'extension en Gaule sous les premiers Carolingiens, en attendant qu'elles se transformassent en bénéfices par leur renouvellement obligatoire, puis par l'omission des précautions édictées par les conciles espagnols du VIIe siècle.

Ces sages précautions devaient prévoir le cas où ces affranchis entreraient par mariage dans une famille libre, le IXe concile de Tolède de 655, dans un canon 13, interdira le mariage entre nobles et affranchis, dans des termes qui semblent cueillis sur les lèvres d Hidalgos : « *Ut in nullo aliena commixtio maculet, quod per totum generositas propria decoravit.* » Mais la raison véritable est donnée dans la suite du même décret : « *Genita proles nunquam merebitur jus indebitæ dignitatis,* NEC ECCLESIÆ UNQUAM CAREBIT OBSEQUIIS[1]. » Cela est si vrai, que, moyennant restitution à l'Église des biens reçus d'elle ou acquis en son patronage, ces mariages mixtes sont tolérés (canon 14), contre le texte même du Code de Recceswinthe[2].

Les mêmes accommodements s'observent en cas d'achats, de ventes, ou d'échanges : si le prêtre de l'église approuve le prix que l'affranchi propose pour acquérir des biens laïcs, ou s'il s'agit de tractations entre biens d'affranchis d'une même église, rien de plus facile. Mais on ne peut échanger ces biens contre des biens étrangers, moins encore les aliéner, car « le cens dû à l'église ne doit pas passer à d'autres terres », ni être diminué[3].

Il est à croire que si les évêques francs avaient eu tant de soins de sauvegarder leurs droits, ou plutôt, s'ils avaient pu les maintenir contre les appétits des grands et la connivence des rois carolingiens, ils ne les auraient pas laissé tourner en commendes ou en bénéfices héréditaires aux mains des laïcs. Car il ne faut pas penser que nos évêques espagnols fussent ennemis des affranchissements : l'histoire de cette Église nous montre qu'ils se multiplièrent au VIIe siècle, et l'ampleur

1. MANSI, XI, p. 30.
2. *Lex Wisigothorum*, IV, 5, 7 ; *Mon. Germ.*, l. c., p. 205.
3. MANSI, l. c., canon 16.

même de la législation des conciles espagnols témoigne de l'intérêt que ces évêques portaient à leurs serfs, parfois même les termes dont ils se servent à leur égard : « Nous sommes doublement ennuyés de voir tantôt les maîtres méprisés par la superbe de celui qui résiste, tantôt les excès de ces révoltés nous contraindre à les ramener à l'état de servitude... De là vient cette multitude de sanctions diverses ajoutées récemment aux anciennes règles des Pères, auxquelles nous avons vu qu'il faut adjoindre encore un complément nécessaire, pour en finir avec cette question[1]. «

N'empêche que, dix ans après, le concile de Mérida (666) ajoute une dernière précision : « *Atque his quæ implenda esse oportet addidimus nova.* » Mais, tout en éclairant la distinction entre affranchis réguliers et affranchis de contrebande, il laisse entendre que ces derniers étaient légion, et par la connivence du clergé : « *Contingere enim solet ut... talis occurrat eorum successor qui ecclesiæ familiam minime quærat aut per bonam voluntatem vel neglegentiam.* » De même, tout en réclamant contre la gratuité des affranchissements, il reconnaît à l'évêque le droit de statuer librement sur le cas de ces faux affranchis, et au simple prêtre, au curé de paroisse, le droit de procéder « *cum voluntate episcopi sui* » à l'affranchissement des serfs de son église[2].

Cette bienveillance se fait jour dès l'époque de saint Isidore. On n'a pas oublié le canon 73e du IVe concile de Tolède qui demande aux seigneurs d'affranchir les serfs qu'ils destinent aux saints ordres, et qui interdit aux affranchis tenus au service de leurs patrons de recevoir les saints ordres, « de peur que, du jour où leurs maîtres le voudraient, de clercs qu'ils étaient, ils ne redeviennent serfs ». Seulement, les évêques eussent mieux fait de donner aux laïcs l'exemple du désintéressement.

Mais le décret suivant encourage cependant à chercher les prêtres et les diacres parmi les serfs de l'église même, à condition de leur donner l'indépendance, libre de tout patronage et service manuel vis-à-vis de la paroisse. Évidemment, ce ne peut pas être l'entière liberté, car ces prêtres ne peuvent disposer, en faveur d'étrangers, des biens qu'on leur a donnés au jour de leur affranchissement ou dans la suite ; ils ne

1. Mansi, l. c., p. 29.
2. Mansi, XI, c. 87.

peuvent, non plus, venir en procès contre leur église. Ils ne brûlent donc pas plus que les autres affranchis, l'étape intermédiaire vers la liberté, à laquelle ils n'arriveront peut-être jamais.

On voit pourtant que le service même des églises entretenait un courant continu d'affranchissements des clercs, et d'affranchissements tout voisins de la liberté, quand ils portaient sur des serfs du domaine du roi ou des seigneurs, puisqu'ils devaient transférer leur patronage à l'Église.

Ce concile, de plus, affranchissait d'office tous les esclaves passés aux mains des Juifs (canon 66), autant sans doute par déférence pour le roi et par animosité contre les Juifs que par charité pour les esclaves chrétiens. Cette sanction se trouvait déjà d'ailleurs dans le Code justinien (liv. I, tit. X).

Il n'en est pas moins vrai que le principe de l'égalité des âmes au tribunal de Dieu, et aussi à l'intérieur des monastères, comme le dit saint Isidore en sa *Regula monachorum*[1], la pensée si fréquemment exprimée dans les chartes d'affranchissement[2]. que les libérations d'esclaves étaient un gage de rémission des péchés, enfin les exhortations à la douceur devaient amener peu à peu des améliorations sensibles dans leur condition. Et le fait de ne pouvoir affranchir autant de serfs qu'on l'eût désiré, dut amener les évêques et les abbés à faire un sort plus humain à ceux qui restaient sous leur crosse : « Ils furent, nous dit-on, plus humainement traités qu'ils ne le furent jamais[3]. »

Une preuve de cet adoucissement de leur état se trouve dans le livre VII des Étymologies, chapitre IV : « *Servi* FIEBANT... », où l'esclavage proprement dit semble relégué dans le passé, pour être remplacé par le « *mancipium*[4] », servitude atténuée qui a droit à des égards de la part des pères de famille : « *Qui autem inique dominantur in servis, hoc* [*patris familias*] *se nomine nequaquam reputent appellari.* »

1. Ch. IV, n. 3. P. L., t. LXXXIII, col. 872.
2. DE ROZIÈRE, *Formules wisigothiques*, n. 3, n. 4, n. 5 et n. 6, pp. 3-5.
3. LECLERCQ, o. c., p. 354.
4. *Etymol.*, l. VII, c. 5. Gaius disait déjà sous Hadrien : « *In summa admonendi sumus adversus eos quos in mancipio habemus, nihil nobis contumeliose facere licere.* » (Comm. I, c. 141.)

II. — *Les Juifs*

Les précédents wisigothiques. — Pensée et décrets de saint Isidore. Parallélisme avec les lois de Sisebut. — Aggravations.

Nous allons voir en quoi le concile national de 633 n'a fait que confirmer les lois civiles, en quoi il renchérit sur elles. La tradition législative ancienne, en effet, était plutôt douce pour les Juifs[1]. Pour ce qui est de la monarchie wisigothique, les rois ariens n'avaient mis aucun obstacle, non seulement à la pratique, mais encore à la propagande du judaïsme. Les *Leges Wisigothorum* ne renferment parmi ces lois appelées « *antiqua* » dans le recueil définitif, aucune prescription qui s'oppose à cette propagande juive. Théodoric disait : « Nous ne voulons imposer notre religion à personne, ni contraindre les hérétiques d'agir contre leur conscience. » On peut remarquer tout au plus que la *Lex romana Wisigothorum*, publiée par Alaric II, avec le concours des évêques et sénateurs de la Gaule, ne reproduit guère que les édits des empereurs restreignant l'influence des Juifs. De même, les évêques mérovingiens leur ont consacré quelques canons, mais visant à peu près exclusivement leurs relations avec les chrétiens, leur interdisant de se marier et même de manger avec eux et de les avoir comme esclaves, d'être leurs juges[2]. Quant aux papes, voici ce que Graetz lui-même[3] dit de leur attitude : « Ils tinrent à honneur de les protéger contre les ecclésiastiques et les souverains, et défendirent qu'on les convertît de force. Saint Grégoire, en particulier, posa en principe qu'il fallait chercher à les convertir par la persuasion[4]. »

En somme, jusqu'au VIIe siècle, les lois civiles et ecclésiastiques s'étaient surtout opposées à ce que les Juifs exerçassent sur les chrétiens une influence pernicieuse à leur foi. Mais les conciles de Tolède et les lois des rois wisigoths allaient aggraver notablement leur situation, et les atteindre dans tous les

1. H. Graetz. *Histoire des Juifs*, t. III, p. 98-232.
2. Concile d'Agde (506) can. 40 ; d'Epaone (517) c. 15 ; IIe d'Orléans (533) c. 13 et 19 ; IIIe d'Orléans (538) c. 13 ; IVe d'Orléans, c. 30 ; de Mâcon (581) c. 15 et 16.
3. O. c., p. 263.
4. Graetz, l. c., p. 267 ; *Registr. Gregor.*, dans *Mon. german. histor.*, t. XLVII, p. 445 ; P. L., t. LXXVII, col. 510. Autres citations dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* de D. Leclercq, s. v. *Judaisme*, col. 30, note 10.

domaines de l'activité humaine : vie individuelle, familiale et sociale[1].

Sous le règne de Reccarède, la question juive n'était pas posée encore dans toute son acuité; en tous cas, le III[e] concile de Tolède se contente de renouveler les principales dispositions qui désormais étaient traditionnelles; mais, de plus, il confisque pour les baptiser les enfants nés de l'union d'un Juif et d'un chrétien.

Que penser de la législation antisémite de l'évêque de Séville ? Faut-il y voir une simple concession aux animosités du moment, ou une politique personnelle à saint Isidore ? Pour le premier sens, on pourrait s'autoriser du livre si irénique qu'il écrivit, *Adversus Judaeos*, où il ne parle que des armes de la persuasion et de la douceur. Il blâme même, dans sa Chronique des rois wisigoths, le roi Sisebut « de s'être laissé entraîner à contraindre les Juifs à la conversion, par un zèle peu éclairé ; car ce n'est pas par la puissance, mais par les raisonnements sur la foi qu'il fallait les y amener[2] ».

Pourtant le saint docteur se résigne philosophiquement au fait accompli : « Mais, comme dit l'Écriture, il faut que le Christ soit annoncé, que ce soit par occasion [de mauvais procédés] ou par les voies droites. » Bien qu'il n'ait rien édicté à leur sujet dans le II[e] concile de Séville, tel que nous l'a conservé l'*Hispana*, il existe contre eux un décret d'un « concile de Séville », — nous l'avons dit[3] — dans la forme gallicane de cette collection, celle qu'a utilisée le Pseudo-Isidore, et qui n'est pas pour autant interpolée elle-même[4]. Or ce décret est dur contre les Juifs ; d'une façon strictement légale, il défend aux nouveaux convertis du roi de substituer au baptême, d'autres enfants à leurs propres fils. Mais, ensuite — dans un style qui rappelle tout à fait celui du concile de Séville de 619[5] — il félicite le roi de n'avoir pas laissé subsister d'infidèles dans son royaume. Cette docilité est évidemment compromettante, mais elle nous dénonce l'excuse de saint Isidore en toute cette affaire : il fallait obéir au roi.

Quand le IV[e] concile de Tolède se réunit, l'antisémitisme

1. Le XII[e] Livre des *Leges Wisigothorum* est presque tout entier consacré aux Juifs ; de même plusieurs décrets des III[e], IV[e], VI[e], VIII[e], IX[e]-XVI[e] de Tolède.
2. *Historia de regibus Gothorum*, n. 60.
3. Voir ci-dessus, p. 00.
4. Hinschius. *Decretales Pseudo-Isidorianæ*, p. 396-397.
5. Comparer les mots : *Comperimus... Si enim... quanto magis* avec le canon 6 de Séville.



avait fait de sérieux progrès, et Sisebut avait « convoqué par la force, dit agréablement l'anonyme de Cordoue, les Juifs à la foi du Christ ». De cela d'ailleurs il fut blâmé par le concile national de 633 en son canon 57. Protestation pourtant assez platonique, puisque les Pères ajoutent que « ceux qui ont été contraints, *coacti*, de venir à la profession chrétienne... seront forcés de garder cette foi », par respect pour les sacrements qu'ils ont reçus !...

Il y a plus : au début de ses ordonnances, Sisebut s'était plaint que la loi de Reccarède sur les esclaves chrétiens des Juifs fût tombée en désuétude par les manœuvres subreptices des enfants d'Israël auprès des princes[1]. Pour répondre à une telle préoccupation, les Pères de Tolède de 633 portent le canon 58e, qui frappe d'anathème « les évêques, les clercs et les laïcs qui se laissent corrompre par les présents des Juifs et se font leurs protecteurs » : trait qui prouve la richesse et l'influence de la race.

Le parallélisme se poursuit, inquiétant, entre les deux législations : Sisebut avait renouvelé aux Juifs l'interdiction de posséder des esclaves chrétiens[2] ; même interdiction dans le canon 66e de Tolède, avec ce renchérissement qu'ils ne pourront même garder ceux qu'ils ont actuellement. Sisebut s'était opposé aux mariages mixtes[3] ; les Pères décrètent que les intéressés seront invités par l'évêque à se convertir, que s'ils refusent il y aura séparation, et qu'en tout cas les enfants seront chrétiens (can. 63).

Sisebut avait porté un édit condamnant à la peine capitale le Juif qui circoncit un chrétien ou le fait apostasier[4], et le fidèle ainsi entraîné, au fouet, à la *decalvatio* et à l'esclavage perpétuel. Cependant il n'y a pas de canon tolétain correspondant à cette loi de Sisebut, pour cette raison sans doute que les évêques reculèrent devant un « jugement de sang[5] ». Mais, d'autre part, on ne trouve plus, dans les lois de Sisebut, l'équivalent du canon 65e du concile de Tolède, excluant les Juifs des fonctions publiques et ordonnant aux évêques et aux juges des provinces de suspendre l'effet des nominations obtenues

1. *Leges Wisigothorum*, l. XII, tit. II, loi 13, *Mon. German. hist.*, édit. Zeumer, p. 418.
2. L. c., *Wisigothorum*, l. XII, t. II, lois 13 et 14, l. c., p. 418, 420.
3. L. c., loi 14, p. 420.
4. *Leges Wisigothorum*, l. XII, t. II, l. 14.
5. Cf. XIe concile de Tolède, can. 6.

par fraude. Pourtant il est à croire, étant donné le parallélisme constaté plus haut, que cette dernière mesure avait aussi été décrétée par Sisebut, mais a disparu du Code définitif, parce que les Juifs s'étaient rendus indispensables.

D'ailleurs, on l'a dit, le canon 59e était destiné à assurer la fidélité, même contrainte, des nouveaux convertis : « Leurs enfants qu'ils auront circoncis seront séparés de leurs parents et leurs esclaves circoncis retrouveront leur liberté. » Le canon suivant (can. 60) semble aller plus loin encore, puisqu'il destine « tous les enfants des Juifs sans exception, à être élevés dans des couvents ou par des chrétiens idoines ». On hésite vraiment à voir ici, avec dom Leclercq, une mesure générale ; il serait assez lourd déjà pour la mémoire de saint Isidore qu'il ne visât que les « convertis de Sisebut », dont il a été question dans tous les canons préeédents.

Le concile poursuit impitoyablement : « l'héritage paternel des convertis prévaricateurs passera aux descendants fidèles » (can. 61) ; « toute espèce de rapports est prohibée entre les néophytes et leurs anciens coréligionnaires » (can. 62). « Les baptisés infidèles verront infirmer leur témoignage, car on ne saurait croire à ceux qui ont manqué de parole à Dieu » (can. 64).

« En somme, dit M. Magnin[1], dont nous avons résumé les recherches, le IVe concile de Tolède est entré résolument dans la voie de l'intolérance, puisque, après avoir condamné en principe les conversions forcées, il contraint, par tout un ensemble de mesures rigoureuses et détaillées, ceux qui en auront été victimes à en subir les conséquences. » C'était d'autant plus inexcusable que le roi régnant Sisenand n'aimait sans doute pas à sévir par lui-même, et qu'il n'a attaché son nom à aucune loi wisigothique relative aux Juifs. « En tous cas, l'odieux demeure, d'une décision qui enlevait à des pères et mères leurs fils et leurs filles pour les élever contre leur gré ; car il est évident que les Isarélites en question restaient attachés de cœur au Judaïsme[2], et ils le firent bien voir à l'époque de l'invasion arabe. »

1. *L'Eglise wisigothique*, t. II, en manuscrit. Nous remercions de nouveau l'auteur de nous avoir permis de tirer profit d'un travail approfondi, presque prêt à être donné au public.

2. MAGNIN, l. c. Cf. JUSTER, *La Condition légale des Juifs sous les rois Wisigoths*, dans les *Mélanges Girard*, t. II, p. 275-338.



F. — Les questions politiques

Limites prévues par Isidore. — Les origines barbares de cette conception. — Bienfaits de l'intervention : La monarchie tempérée et élective.

La législation sur les affranchis et sur les juifs est déjà un des nombreux cas de cette compénétration vraiment étrange des deux juridictions.

Voilà certes une intervention législative au moins inattendue de la part d'assemblées conciliaires. A-t-elle été prévue et autorisée par saint Isidore de Séville ? Il est permis d'en douter, quand on se reporte du programme strictement ecclésiastique qu'il donnait à son IVe Concile, restreint « aux divins sacrements (liturgie et ministère sacerdotal) — et aux mœurs des fidèles ». A plus forte raison l'évêque eût-il été décontenancé par les intrusions des synodes subséquents dans la politique du pays[1].

Ce que saint Isidore avait cependant admis et désiré en matière civile, c'est que le concile national fût considéré comme un tribunal suprême, où l'on apportât en appel les causes les plus diverses, ou même en première instance les procès les plus graves du royaume. En effet, dans le décret *de celebrando concilio*[2] édicté par le concile de 633 (canon 4), il est spécifié que « si un prêtre quelconque, ou un clerc ou un laïque, de ceux, qui se tiennent au dehors, croient devoir en appeler au synode pour une affaire quelconque — *pro qualibet re*, — qu'il communique l'affaire à l'archidiacre de l'Église métropolitaine, lequel en fera part au concile ». On sait le succès croissant de ce tribunal épiscopal, qui apportait peut-être un souci plus grand de la procédure régulière et de l'équité que la plupart des juges civils[3]. Toujours est-il que, « malgré le filtrage des plaideurs, l'encombrement devint tel que le XVIIe concile dut remettre les affaires civiles après les trois premiers jours[4] ».

Il semble bien même que saint Isidore ait encouragé les

1. XIIIe concile de Tolède, canon 2.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 367.
3. Cf. VIe concile de Tolède, canon 11.
4. Magnin, o. c., p. 80.

évêques à laisser venir à eux « les petits et les pauvres », dans leurs procès. Et ceux-ci, dans leurs difficultés « avec les juges et les puissants qui se font leurs oppresseurs », se mirent à demander aux évêques « d'intervenir auprès des juges, voire auprès du roi », selon le conseil exprimé par le saint évêque de Séville[1]. Sans doute eurent-ils plus d'une fois l'heureuse pensée de leur confier le jugement de leurs litiges. On recommande simplement aux évêques de ne pas s'immiscer dans les affaires criminelles qui reviennent au pouvoir du roi, à moins d'avoir obtenu le serment que le supplice sera épargné au coupable, parce que, dit le concile, « les évêques ont été choisis par le Christ pour un ministère de salut[2] ». A noter encore sa défiance pour les missions politiques confiées aux évêques[3].

S'il faut, toutefois, rechercher les origines de cette ingérence de l'évêque de Séville, dans les affaires civiles, l'on est bien sûr de ne les trouver, cette fois, ni à Arles, ni à Constantinople, où l'épiscopat était tenu à l'écart de l'administration. Mais on en aura l'explication dans la situation privilégiée faite aux évêques par les monarchies barbares de Gaule et d'Espagne. « Dans tous ces pays où les grands personnages sont les gros propriétaires, la vraie magistrature sociale reste l'épiscopat : au VIIe siècle, plus nettement encore qu'au Ve et au VIe, la civilisation occidentale est alors une civilisation ecclésiastique... En Gaule..., les grands personnages de la cour sont les évêques ; en même temps que les conciles se réunissent les assemblées... En Espagne..., la convocation des conciles répond à des nécessités politiques, plutôt qu'à des nécessités religieuses[4]. »

Quant à l'action législative de l'Église, c'est le fait d'une sorte de concession royale. « A plusieurs reprises, constate M. Magnin[5], les rois invitent les Pères à réviser et à compléter les lois civiles. Telle est une partie du programme que Receswinthe fixe au VIIIe concile de Tolède : « S'il se trouve, dit-il, dans les textes des lois, des décisions qui paraissent d'un droit corrompu, oiseuses ou hors de propos, ordonnez d'observer

1. IVe Concile de Tolède, canon 32.
2. L. c., canon 31.
3. L. c., canon 30.
4. A. DUFOURCQ, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 99.
5. *L'Eglise wisigothique*, p. 73-81.

seulement ce qu'exige une justice sincère et la bonne conduite des affaires, après avoir pris notre consentement. »

Il faut dire que les rois wisigoths préparaient depuis longtemps un code unique commun à tous leurs sujets. Depuis que les envahisseurs s'étaient convertis au catholicisme avec leur roi Reccarède, et qu'ils avaient reçu des conciles de Tolède et de leurs rois convertis de nouvelles lois fortement imprégnées de « romanite », ils répugnaient moins à vivre sous le même régime que les Hispano-Romains, qui, de leur côté, avaient oublié les brutalités de la conquête. De part et d'autre, « on comprenait de moins en moins certaines barrières, comme l'interdiction de se marier entre personnes de race différente, ou encore la diversité et la personnalité des lois[1]. » C'est à cette œuvre de fusion des races et d'unification des lois que Receswinthe invitait ses évêques ; et ceux-ci pouvaient y voir ce que plus tard on a appelé des questions mixtes.

Ils ne se firent pas prier, et firent passer la rédaction préparée par Chindaswinthe (642-653) au crible de leur critique ; si bien que l'année suivante (654), le nouveau roi put publier la *Lex Receswindiana*, « qui donna à la *Lex Wisigothorum* sa forme définitive, et abrogea la *Lex Romana Wisigothorum*. Elle devait se maintenir, avec quelques additions des rois Egica (687-700) et Wittiza (700-710), et devenir sous la domination arabe, le *Forum judicum*, puis, sous les rois castillans, le *Fuero juzgo*, qui constitue le fond du droit espagnol. Ce code débute ainsi : « Nous, prêtres, nous avons été établis par Notre-Seigneur Jésus-Christ les directeurs et les hérauts des peuples ; nous avons reçu le pouvoir de lier et de délier, et c'est notre bénédiction qui confirme l'autorité des rois[2]. » Déclaration d'allure nettement théocratique.

Un demi-siècle après notre concile de 633, on pouvait entendre le roi Ervige donner un blanc-seing aux décisions des Pères : « Je vous en prie d'une façon générale, tout ce que dans les lois vous trouverez de malsonnant ou d'injuste, corrigez-le d'un jugement unanime. »

N'était cette emprise de l'Église sur les affaires de l'État, beaucoup d'esprits de notre temps seraient assez disposés à reconnaître le mérite de saint Isidore en matière de droit public. Si, sous son influence encore agissante, le VIe concile de Tolède

1. L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, p. 578.
2. Cité par Gide, *Etude sur la condition privée de la femme*, p. 315.

de 638 n'avait décrété « qu'à l'avenir aucun roi ne monterait sur le trône avant d'avoir promis, entre autres conditions, de ne souffrir aucun hérétique dans son royaume », bien des gens considéreraient avec plus de sympathie ce décret du IVe concile présidé par notre saint, « qu'après la mort du roi, son successeur serait élu dans l'assemblée des grands de tout le royaume siégeant avec les évêques », décret qui fut d'ailleurs renouvelé au Ve (can. 3) et au VIe concile (can. 27).

Qu'est-ce, en effet, que ce principe, sinon celui de la monarchie tempérée ? Des historiens pondérés comme G. Kurth ont pu en trouver l'application désastreuse pour l'Espagne du VIIe siècle. C'était du moins un germe d'avenir qui devait plus tard porter ses fruits dans les autres nations chrétiennes : pour l'Angleterre en 747, au concile de Cloveshoe, pour la Germanie en 842, à Aix-la-Chapelle. Mais en 633, de tels précédents n'existaient nulle part, ni à Rome où l'empire était absolu et aux mains des prétoriens, ni à Byzance où les basileus faisaient dynastie, ni même en Gaule franque où le roi des temps de paix de la lointaine Germanie avait été remplacé depuis longtemps par le *dux*, le chef de guerre, aussi absolu et héréditaire qu'un propriétaire en son domaine. Non, ce système politique relativement parfait, saint Isidore et ses collègues du concile de Tolède l'ont trouvé dans leurs méditations sur la constitution chrétienne des États, telle qu'elle est exposée dans le IIIe Livre des Sentences[1]. Ils ont eu le mérite, sinon de l'avoir inventé, puisqu'il restait pratiqué chez les Wisigoths, du moins de l'avoir sanctionné.

C'est que, comme l'a remarqué Guizot[2], « parmi les chrétiens de cette époque, dans le clergé surtout, il y avait des hommes qui avaient pensé à tout, à toutes les questions morales et politiques ; qui avaient sur toutes choses des opinions arrêtées, des sentiments énergiques, et un vif désir de les propager, de les faire régner. Jamais société ne fit, pour agir autour d'elle, pour s'assimiler le monde extérieur, de tels efforts que l'Église chrétienne du Ve au Xe siècle... En Espagne, c'est l'Église elle-même qui essaie de recommencer la civilisation : au lieu des anciennes assemblées germaines, l'assemblée qui prévaut, c'est le Concile de Tolède... », c'est-à-dire une assemblée d'Église qui se laisse pénétrer par quelques représentants de l'État.

1. P. L., t. LXXXIII, col. 718-724.
2. *Histoire générale de la civilisation en Europe*, p. 86, 90.

Mais, encore une fois, cette prépotence de l'élément ecclésiastique ne doit pas nous faire oublier la charte donnée au roi. Si elle contenait pour première condition la fidélité à la foi chrétienne, elle se continuait par des conseils de modération et d'indulgence, d'humilité et de pondération ; elle demandait même au prince de s'entourer « du consentement public manifesté par l'avis des *rectores* du royaume, du moins dans les causes capitales[1] ». Pour un peu ce serait la monarchie représentative ! En cela du moins, l'idée chrétienne concourait avec les vieux usages germaniques. Mais cela n'enlève rien au mérite d'Isidore.

*

* *

Sa position vis-à-vis du pouvoir royal est encore précisée par le dernier et interminable décret qui clôture cette grande assemblée de Tolède en 633, et qui concerne la fidélité aux rois wisigoths. Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas d'une déclaration de principe sur l'origine divine du pouvoir royal. A ce sujet, d'ailleurs, saint Isidore, ici et dans ses ouvrages, professe l'opinion courante chez les Pères qui l'ont précédé ; et il faudra attendre la lutte du Sacerdoce et de l'Empire pour surprendre sur ce point quelques expressions discordantes dans les écrits de Grégoire VII. Ce n'est pas non plus une simple appréciation des bienfaits de l'autorité royale, et des services qu'elle est en droit d'attendre en retour : saint Léandre avait amplement célébré ces bienfaits, dans le IIIe concile de Tolède qui avait suivi l'abjuration de Reccarède[2] ; et le devoir de l'obéissance se trouve maintes fois sanctionné dans les conciles espagnols, qui l'imposent sous peine d'excommunication et dans les termes mêmes du concile d'Agde[3].

Mais le quatrième concile de Tolède avait une tâche plus délicate : succédant à une époque de guerre civile entre le roi Suintila et son compétiteur Sisenand, il venait en somme consacrer l'usurpation de celui-ci. Il était d'autant plus opportun de hausser la voix « *pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum* ». C'était d'un loyalisme méritoire pour l'évêque de Séville, qui avait toujours trouvé dans Suinthila

1. IVe concile de Tolède, c. 75 ; P. L., t. LXXXIV, col. 385-386.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 341 et suiv.
3. Cf. Burchard. *Décret XV*, 23.

un dévoué collaborateur, depuis les beaux temps de son synode de 619.

Non contents de faire état des raisons d'opportunité et de bon ordre, les évêques d'Espagne unanimement font intervenir des raisons providentielles et quasi dogmatiques, comme si le nouveau roi avait été expressément désigné par Dieu, à la façon des rois d'Israël. Ils invoquent la sainte Trinité à l'appui du serment qu'ils viennent de lui faire, et trois fois, en termes de plus en plus foudroyants, ils menacent de la colère divine les parjures et les usurpateurs de la couronne avec leurs complices.

On a bien quelque déconvenue quand on voit la facilité avec laquelle ces serments furent oubliés à plusieurs reprises, dans le siècle qu'il restait à vivre à cette Église wisigothique, et la simplicité avec laquelle les formules se renouvelèrent pour Chintila, le propre frère de Sisenand (636), et surtout pour Chindaswinthe (642), un usurpateur qui fit élire son fils Receswinthe (646) ; et tous obtinrent l'assentiment d'un nouveau concile national à Tolède.

En réalité, les évêques d'Espagne, qui sont devenus les vrais chefs de la nation, sont, par le fait même, « si solidaires des grands, que les conciles, hésitant entre la tradition chrétienne, ami d'un pouvoir fort, et les intérêts ambitieux des grandes familles rivales, soutiennent et fortifient tour à tour la royauté et les Nobles[1] ».

Mais ces faits malheureux ne doivent pas nous donner le change. Remarquons d'abord qu'il faut tenir compte des expressions toutes allégoriques prises à l'A. T., et puis faire une grande part à l'emphase espagnole. Nous verrons que saint Isidore n'y perd pas un instant la rectitude de ses principes politiques : il maintient que le roi ne fonde pas dynastie, et que son successeur doit être choisi librement par l'assemblée des grands et des évêques : « *Nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace principe primatus totius gentis cum sacerdotibus, successorem regni consilio communi constituant.* »

Bel idéal de monarchie élective, qui ne s'est réalisé pacifiquement qu'à l'avènement de Wamba (672). Mais, à partir de cette époque, on peut dire que la législation isidorienne a été la charte de la royauté wisigothique, puisque le roi Ervige (680) fut obligé d'user de subterfuges pour se faire élire par

1. A. Dufourcq, *Histoire de l'Eglise*, t. VIII, p. 101.

les évêques et les grands assemblés à Tolède, et que son successeur Egica est l'élu du concile national, devenu une institution d'État.

La disposition avait deux inconvénients : celui de soumettre, en somme, le pouvoir royal au pouvoir épiscopal et de l'amoindrir à la longue, comme on le vit à partir du moment où les candidats s'y soumirent. Une autre conséquence inévitable, c'est que les rois, sentant l'instabilité de leur dynastie, cherchaient à la fortifier par des serments de fidélité imposés à leurs sujets dans ces mêmes conciles de Tolède, alors que leurs successeurs s'acharnaient à poursuivre les fidèles du roi disparu. Ces dissensions, et ces cas de conscience, qui désolèrent les cinquante dernières années de la royauté wisigothique, nous montrent que les plus grands législateurs d'Église ont tort de vouloir, avec les meilleures intentions du monde, s'immiscer dans les choses de l'État. Mais ce geste, qu'il fallait seulement établir pour préciser le rôle de saint Isidore, n'eut pas grande influence dans l'histoire du droit canonique.

Voici, cependant, un mot de l'évêque de Séville, qui fut utilisé, au ixe siècle, par Jonas d'Orléans[1], dans une intention théocratique très avouée, et dont il faudrait bien avoir le sens exact. « Les princes ont quelquefois obtenu la souveraineté sur l'Église, afin d'appuyer la discipline de cette Église. Autrement cette autorité ne serait point nécessaire : elle ne sert qu'à imposer par la crainte du châtiment, ce que le prêtre n'a pu obtenir par la persuasion[2]. » Évidemment, saint Isidore ne semble pas porté à exagérer l'importance primordiale de la royauté dans le plan de la Providence. Remarquons toutefois qu'il parle contre sa mainmise sur l'Église, et contre une influence souveraine, à la manière des empereurs byzantins, dont le souvenir amer a dû le garder à jamais des excès du césarisme.

Il ne faudrait pourtant pas exagérer sa pensée, en ce sens plutôt qu'en l'autre, et prétendre que pour lui « la royauté est beaucoup moins un pouvoir qu'un instrument dont on pourrait à la rigueur se passer[3] ». Jamais l'évêque de Séville n'a pensé pouvoir se passer de la protection des rois wisigoths, de même que ceux-ci ne peuvent se passer des évêques. Encore une fois, l'union très étroite, — beaucoup trop étroite — des deux pouvoirs caractérise, au contraire, sa théorie politico-religieuse.

1. *Institutio regia*, ch. iv ; P. L., t. CVI, col. 291.
2. *Sententiarum*, lib. III, c. 51, n. 4 ; P. L., t. LXXXIII, col. 723.
3. E. Bourgeois, *Le capitulaire de Kiersy-sur-Oise*, p. 297.

Aussi faut-il que les deux autorités, d'après lui, s'obéissent mutuellement. De même qu'il s'empresse d'accourir à Tolède pour parapher un décret royal, ou même pour tenir un concile convoqué, puis contremandé par le roi, en attendant que les évêques, ses successeurs, signent d'enthousiasme les « tomes » sur la foi des princes wisigoths, il demande aussi que ces princes obéissent aux évêques ; et non seulement, semble-t-il, en matières de foi, mais aussi un peu en matières civiles, du moins pour les affaires importantes, comme le dit le IVe concile[1].

L'attitude réciproque des deux pouvoirs, est bien, dans la pensée d'Isidore, celle qui fut réalisée dans les faits aux derniers conciles tolétains : le roi à genoux devant les évêques, puis les évêques à genoux devant le roi[2]. On peut évidemment concevoir un autre idéal ; mais nul ne peut douter que ce ne fût là celui de saint Isidore.

*

* *

Par son action conciliaire si ample et si efficace, l'évêque de Séville vérifia donc à la lettre, le panégyrique que lui consacrait Braulion de Saragosse : « Dieu l'a suscité, après une période de décadence de l'Espagne, pour rétablir les monuments des anciens, et préserver ce royaume d'être entièrement gâté par la rusticité[3]. » Combien mériterait-il davantage cet éloge si nous pouvions montrer qu'il a été l'ouvrier de la grande collection conciliaire espagnole !

---

1. « *Te quoque regem futurosque... principes deposcimus, ut moderati et mites erga subjectos existentes..., nec quisquam vestrum solus in causis capitum aut rerum sententiam ferat...* » P. L., t. LXXXIV, col. 385.
2. Cf. XVIe concile Tolède : « *Princeps, religione plenissimus, et elucubrationis summæ titulo inclytus, nostro sese cœtui intulit, ac gloriosi capitis verticem cernuo voto reclinans... propriis manibus nobis tomum deferens reserandum.* » P. L., t. LXXXIV, c. 527.
3. Braulio, *In prænotatione librorum D. Isidori*, t. LXXXII, col. 67.

CHAPITRE III

ACTIVITÉ CANONIQUE

A) *LES ANCIENNES COLLECTIONS CONCILIAIRES*

§ I. — Les collections arlésiennes

Si l'on veut s'orienter en cette histoire, et mesurer les courants d'influence subis par les recueils conciliaires, à une époque où la vie de l'Église était, plus que jamais, dans une étroite dépendance des migrations barbares et des changements politiques, il sera bon de relire, avant tout, deux pages substantielles et divinatrices de Mgr Duchesne, l'une qui date de plus de quarante ans, l'autre posthume et publiée tout récemment. C'est stricte justice de déclarer, dès le début de ce travail, les grandes vues historiques de ce pionnier, qui nous a guidé constamment dans l'appréciation du rôle canonique de saint Isidore.

Mgr Duchesne, dès le premier volume de ses « *Fastes épiscopaux* », avait eu comme un pressentiment de l'action canonique exercée par la métropole d'Arles sur la Gaule et sur l'Espagne. Il dit en parlant de saint Césaire : « C'était l'homme de la discipline ecclésiastique[1]. Des décrets conciliaires, il formait des collections, qui venaient s'ajouter dans ses archives aux décrétales des papes, aux canons des conciles grecs et africains. Il semble qu'il ne s'en tint pas là et qu'il chercha à codifier les règles formulées en divers temps par toutes les autorités ecclésiastiques compétentes. C'est lui sans doute qui est l'auteur des *Statuta Ecclesiæ antiqua.* »

1. L. Duchesne, *Les fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 141.

« Les *libri canonum* des VIe et VIIe siècles dérivent presque tous des recueils arlésiens... Les compilateurs puisaient dans ces grands recueils. » L'auteur montre ensuite que ces collections d'Arles furent closes peu après le milieu du VIe siècle, car elles s'arrêtent au concile d'Orléans de 549; et il invite le lecteur à en retrouver les éléments mêlés dans les collections de Corbie, de Cologne, de Lorsch et d'Albi, etc..., dans les manuscrits gallicans de Lyon, de Beauvais et de Saint-Amand.

Les indications sont vagues intentionnellement, comme le geste du guide qui a traversé rapidement des pays qui ne l'intéressaient pas à ce même point de vue. Mais il est toujours sage de recourir à ceux qui ont beaucoup vu : les hypothèses de savants comme Duchesne, Pitra, et autrefois Sirmond[1], Baluze, Coustant et Ballerini sont bonnes à retenir.

Nous sommes donc avertis de chercher dans la région arlésienne la source des collections canoniques espagnoles, même de celles qui se réclament du nom de saint Isidore, en cette fin du VIe siècle. C'est aussi le geste que faisait déjà, en 1880, M. Révillout, avant de clore *ex abrupto* une étude[2], approfondie mais parfois aventureuse, des anciennes collections canoniques : « A Arles, nous rencontrons une collection antique et officielle, commencée lors du grand élan de patriotisme gallo-romain qui réagit contre le flot barbare, et comprenant toutes les décisions de l'Église universelle applicables à la Gaule. C'est le vieux *codex* prototype de Corbie qui devint le fond principal de la grande collection espagnole. Cette collection nationale, acclimatée, pour ainsi dire, en Espagne, par la conquête faite par les Wisigoths de la ville d'Arles », devint l'appui principal du grand évêque Isidore. L'*Hispana* « fut ainsi la suite nécessaire et légitime de la vieille collection gallicane de Corbie. Alors que celle-ci commençait à être abandonnée dans le pays où elle avait été officiellement constituée », elle allait inspirer « la jurisprudence ecclésiastique de la monarchie espagnole ».

Le manuscrit de Corbie, cependant, n'était pas le seul à contenir ces précieuses dépouilles gallo-romaines ; et Mgr Duchesne nous indiquait précédemment les collections de Lyon, et de Saint-Amand. Qu'il suffise pour le moment de

1. J. SIRMOND donne des indications analogues dans sa Préface aux Conciles de Gaule, *Opera varia*, t IV, col. 630.

2. RÉVILLOUT, *Le Concile de Nicée et les diverses collections canoniques*. Paris, 1881, p. 208 et 216, extrait du *Journal asiatique*, 1875. Il fait remarquer que « le pape Symmaque... avait accordé à saint Césaire les droits de vicaire de la papauté pour tout le royaume des Wisigoths, l'Espagne comprise », p. 136.

rappeler qu'on vient enfin de reconstituer, dans son magnifique ensemble le recueil de Lyon, contenu dans le fameux manuscrit du Collège de Clermont[1]. Utilisé et décrit par Sirmond, il avait été partagé suivant l'ordre des matières en quatre tomes; et, à la dispersion lamentable de la bibliothèque des Jésuites, l'un des volumes était parti à Saint-Pétersbourg, alors qu'un autre, qui avait trouvé asile quelque temps à Middle-Hill, est maintenant à Berlin. Il nous présente les conciles grecs et africains, mais dans la seconde version de Denys-le-Petit, et les conciles de Gaule dans leur ordre chronologique parfait, jusqu'au Ve concile d'Orléans de 549, ce qui permet de dater la première rédaction de cette série conciliaire du milieu du VIe siècle. Assurément c'était une aubaine pour des compilateurs catalans ou espagnols vivant sous les rois Wisigoths.

Reste à savoir si les événements politiques leur eussent permis d'utiliser le recueil d'une monarchie rivale ; car « c'est encore aux luttes et aux défaites des races, que nous avons affaire, au moment où nous croyons ne nous occuper que de canons ecclésiastiques[2] ».

On voudrait donc pouvoir suivre, avec les progrès de la conquête, les infiltrations de ces recueils jusqu'à Tolède, par la Narbonnaise et la Tarraconaise. Voici d'ailleurs, sur ce dernier point, une autre suggestion de Mgr Duchesne[3] :

« La grande marée barbare, qui, deux ans durant (407-409), avait submergé la Gaule, finit par s'écouler en Espagne avec toutes ses horreurs. Pendant près d'un siècle, la malheureuse péninsule vécut sous le régime de l'invasion... A certains moments l'empire semblait reprendre pied, surtout dans le nord, à Tarragone et dans la vallée de l'Ebre. Mais... les Wisigoths, sous Théodoric, Euric et Alaric II, s'étaient fortement établis en Gaule, et semblaient capables d'assurer autour d'eux un peu de tranquilité. Leur capitale Toulouse, fut quelque temps le centre d'un empire qui s'étendait de la Loire jusqu'au détroit de Cadix. Les événements de 507 [bataille de Vouillé] et des années suivantes ramenèrent de Toulouse à Narbonne,

1. Cf. Turner, *Chapters in the history of latin ms.*, dans *Journal of theological, Studies*, 1900, p. 435, et 1903, p. 426 et suiv. ; voir aussi l'appendice V où nous montrons cette reconstitution faite par dom Pitra dès 1850.
2. E. Revillout, o. c., p. 209.
3. L. Duchesne, *L'Eglise au VIe siècle*, p. 551. Paris, de Boccard, 1926.



puis transportèrent en Espagne, à Barcelone, à Mérida, à Tolède enfin, la direction de cet état, fort réduit désormais au nord des Pyrénées. Cependant on était fier de conserver pied en Gaule, et de s'étendre jusqu'au Rhône. Les quelques cités de Septimanie étaient désignées dans les écritures publiques, sous la rubrique un peu excessive de *Gallia*. ...L'attraction de la Gaule, qu'on ne croyait pas perdue sans retour, retint longtemps les rois wisigoths à proximité des Pyrénées. Amalaric (526-531) avait régné à Narbonne ; Theudis (531-549) s'installa à Barcelone ; Agila (550-554) à Mérida, capitale de la province de Lusitanie ; Tolède n'en était guère éloignée ». Voilà, aussi, d'après nous, les étapes successives de la législation et des codifications canoniques espagnoles...

Il faudrait citer encore les pages de Duchesne, qui décrivent les âpres luttes des rois wisigoths contre les Byzantins de la côte, contre les rois suèves de Galice, jusqu'à l'unification « des Espagnes » en un seul royaume, à la conversion du roi Reccarède en 587 et à la tenue du premier concile national de Tolède en 589.

Or, on imagine bien qu'avant cette date, les Églises des quatre métropoles espagnoles, séparées sur le terrain politique, avaient peu d'empressement à unifier leurs collections canoniques, et que ce n'est pas au lendemain de 589, alors qu'on marchait encore sous le régime ancien des conciles provinciaux, qu'on a pu penser à un recueil unifié comme celui de l'*Hispana*, attribué à saint Isidore. Sur cette paternité, Mgr Duchesne ne se prononce pas, il dit seulement :

« Peu après le IVe concile de Tolède, qui avait édicté beaucoup de règles disciplinaires, on sentit le besoin d'un code canonique approprié aux circonstances nouvelles. »

Nous pourrions, sur ce synchronisme, échafauder une hypothèse déjà hautement vraisemblable. Car, quel nom de canoniste peut-on citer, dans l'Espagne de 635, en dehors de celui d'Isidore ? Conçoit-on même que « l'archevêque de Séville, qui avait publié les *capitula de* Tolède[1] » de 633, soit demeuré étranger à la codification du recueil conciliaire ?

Mais nous allons reprendre la question de plus haut.

1. C'est sous ce titre que la collection de Novare (VIIe siècle) annonce le IVe Concile de Tolède. Cf. codex de Novare LXXXIV (54), dans MAASSEN, *Bibliotheca latina juris canonici manuscripta*, dans *Sitzungb. Akad. Wissensch.*, 1886, *p.* 387.

§ II. — Les collections espagnoles antérieures à saint Isidore

Collections des v[e] et vi[e] siècles. — L'*Epitome* espagnol : sa composition, ses sources, son origine. — Trois recueils analogues. — Usage et insuffisance de ces recueils. — Une autre source de l'*Hispana* : le prototype de l'*Epitome*.

L'Église d'Espagne, qui consignait les « *gesta* » du concile de Nicée dès le I[er] concile de Tolède en l'an 400 (cf. prologue), n'avait sans doute rien à apprendre des églises des Gaules au sujet du respect dû aux canons conciliaires : elle aurait pu constater qu'en 511, les évêques francs considéraient déjà leurs lois canoniques comme anciennes (I[er] concile d'Orléans, can. 13), — et qu'ils les donnaient, en 533, comme intangibles (II[e] concile d'Orléans, can. 1). Mais le concile de l'année 538, à l'exemple du IV[e] concile d'Arles de 524 (can. 1), se plaignait de voir les canons anciens inapplicables ou peu précis. A leur suite, le second concile de Tolède, sept ans plus tard, se décida à compléter l'ancienne législation, inopérante ou insuffisante aux besoins du moment : « *Si qua in antiquis canonibus minime commemorata sunt,... instituantur : si qua vero in anterioribus conciliis sunt decreta, sed abusione temporum hactenus sunt neglecta, redivivæ ordinationis censuram obtineant.* »

Sur le contenu de ces collections archaïques, nous ne savons presque rien. Le I[er] concile de Tolède de 400 parle du concile de Nicée, le II[e] concile de Braga de 572 confie à l'évêque Martin le soin de retraduire les décrets des Pères d'Orient, qui donc étaient déjà venus jusqu'à eux, par Osius ou par d'autres.

Au reste, il n'est pas nécessaire de reprendre l'étude d'ensemble de Maassen[1] sur ces premières collections canoniques de l'Espagne romaine, évidemment antérieures à saint Isidore. Retenons seulement trois de ses observations, qui nous serviront plus loin :

1° Le concile de Nicée (avec ses annexes) a été reçu dès le concile de Tolède de 400, et a dû former dès cette époque une collection à part ; nous verrons même que son autorité lui valut plusieurs recensions, en cours dans l'Église wisigothique. Ajoutons cette remarque très importante : le concile de Chalcédoine n'est pas utilisé une seule fois avant 589, même pas par Martin de Bragar.

1. *Gesch. der canon. Rechts*, p. 642-646. Il ne fait que préciser les conclusions de C. Santander en sa *Præfatio historico-critica*, P. L., t. LXXXIV, col. 877-880.

2° Les conciles de Gaule étaient très en faveur, du moins dans la partie du nord de l'Espagne : en 516, au concile de Tarragone, les moines y sont soumis expressément : « *Canonum ante omnia Gallicanorum de eis constitutione servata*[1] » (can. 11). De même, le concile de Lérida de 546, canon 3, se réfère « au concile d'Agde et AU synode d'Orléans ». Il n'en connaît donc qu'un, ce qui peut s'entendre du recueil primitif de Corbie, mais non de ceux de Lyon, de Saint-Amand ou de Beauvais, qui contiennent trois ou quatre autres synodes d'Orléans.

3° A côté de ces canons orientaux et francs, prenaient place des conciles régionaux, c'est-à-dire, d'après le contexte, « nationaux » : « *Per suas unusquisque provincias collegerunt* » (IIe concile de Braga de 572). On parle aussi de conciles « locaux » : « *Tum generalium synodorum canones quam localium.* » (Ier Concile de Braga de 563) ; et il semble qu'il faut entendre ce mot au sens de conciles des provinces diverses de l'Espagne et des autres pays. C'est du moins ce que nous allons constater tout de suite.

Dans une des lettres adressées à saint Isidore par Braulion de Saragosse, il nous met au courant de ses efforts pour constituer une telle collection. En effet, l'archidiacre demande à son ami de lui expédier des actes d'un concile de Séville aujourd'hui perdu : « *Gesta synodi, in qua Sintharius, examinis vestri igni, etsi non purificatus, invenitur tamen decoctus, quæso ut vestro instinctu a filio vestro domino rege nobis dirigantur cito*[2]. » Or on remarquera que ces actes d'un synode de Séville[3] sont déjà transcrits à Tolède, et devront être expédiés, non par l'évêque de Séville, mais par les soins du roi, pour être déposés tels quels dans les archives de Saragosse, peut-être pour être transcrits à la suite d'un recueil préexistant. Tous ces détails iraient plutôt à prouver la présence d'une collection conciliaire unique, codifiée à la Cour d'Espagne, à cette époque assez avancée (625) de la vie de saint Isidore.



Le premier recueil autosuffisant qui puisse se réclamer de saint Isidore, c'est l'*Epitome* espagnol[4], qu'il ne faut confondre ni avec les *Excerpta canonum* méthodiques, mis en tête de l'*His-*

1. La remarque avait été faite déjà par Marca : « *Ecclesiarum communicatio efficiebat ut in Hispanis quoque vim legis obtinerent canones Gallicani.* » *De concordia*, p. 970.
2. P. L., t. LXXXIII, col. 744.
3. P. L., t. LXXXI, col. 121.
4. Cf. BALLERINI, *De antiq. coll. can. pars* IV, c. IV, et MAASSEN, o. c., p. 646-666.

pana, ni avec la *Tabula* chronologique de l'*Hispana* primitive. Ici nous avons plus qu'une table des matières : c'est un abrégé, maladroit et plein de fautes, mais qui donne tout l'essentiel des décrets. Il est conservé en particulier dans le codex 59 de Vérone des VII[e]-VIII[e] siècles, lequel voisine avec le codex 89 du même dépôt, qui nous a conservé le plus vieux *Libellus orationum* de la liturgie mozarabe, (VII[e]-VIII[e] siècles) écrit pour l'église de Tarragone[1].

Comme le dernier concile de cette collection est celui d'Huesca de 598, rien n'empêcherait de l'attribuer à saint Isidore, d'autant que le caractère de compilation qui lui a été conservé conviendrait bien à notre auteur. On y résume, en effet, les conciles grecs de Martin « *ex libro Bracarense* », le concile de Nicée « *de libro Conplutensi* », et les conciles d'Afrique et de Gaule, enfin les conciles espagnols « *ex lebro Agabrinse* ». Mais ces références, en même temps qu'elles permettent de disséquer le livre sans hésitation, nous indiquent le but même de la compilation, qui était avant tout de réunir en un corps de législation unique les divers codes canoniques qui avaient cours dans les quatre provinces de l'Espagne d'alors : à Complute (province de Carthagène), à Cabra (Bétique), à Braga (Galice), et enfin en Tarraconaise.

Cette dernière référence, qui n'est pas exprimée, est cependant manifeste pour toute la partie qui va du concile d'Arles (314) au concile de Valence (546). Pour ce dernier seul, on a soin de noter la province, car on sort de la Tarraconaise pour aller en Carthaginoise : *Ex concilio Valense Cartagine* : Tous les conciles espagnols précédents étant de la province de Tarragone, il faut supposer ici une note : *Ex libro Tarraconensi.*

Il faut même admettre que l'ensemble a dû venir aussi de Tarragone ; tout nous le dit : les sources, les additions, le noyau primitif.

1° La série des conciles orientaux insérés à nouveau dans la série gallicane et par inadvertance privés de titres, vient d'une autre source gallicane, car les décrets y sont résumés selon la version isidorienne[2]. De même, la série des synodes de Car-

1. Dom Férotin, *Le Liber Sacramentorum mozarabe*. Paris, Picard, p. 594. Dom Morin suggère qu'il a pu être apporté par Prosper, évêque de Tarragone, exilé à Vérone par l'invasion des Arabes en 1711. *Revue bénédictine*, 1913, p. 115.

2. Voici la remarque des Ballerini à ce sujet : « *Hi omnes canones conciliorum Græciæ, etsi abbreviati, interpretationem, uti vocant, Isidorianam satis indigitant. Auctor ergo hujus abbreviationis vetustiorem codicem reperit, qui hæc omnia concilia Græciæ ex eadem versione in unum corpus collecta complectebatur.* » *Die antiq. collection. canonum*, pars IV, c. IV, n. 2. P. L., t. LVI, col. 287.

thage laisse deviner une source gallicane, de même l'une des deux recensions de Nicée. Ces emprunts à la Gaule se comprennent très bien dans le nord de l'Espagne, à proximité d'Arles.

2° Après ces quatre *laterculi* insérés sans souci des temps ni souvent des lieux[1], ont été ajoutés des conciles espagnols très peu connus, comme celui de Narbonne (598), de Barcelone (540) et d'Huesca (598), tous des environs de Tarragone. Mais le désordre chronologique montre bien que ce sont des additions postérieures pour mettre le livre à jour, de même que le concile romain (465) qui clôt la série.

Cette mise à jour a dû se faire en Catalogne, à cause de ces conciles tout à fait « locaux », qu'on ne retrouvera même pas dans l'édition princeps de l'*Hispana.* Elle doit être potérieure à 589, contemporaine donc de la jeunesse de saint Isidore, puisque le compilateur a pris « *ex lebro Agabrinse* ». le IIIe concile de Tolède, mais aucun des autres synodes de la fin du siècle.

Mais, pourquoi emprunter à ce livre de la province de Séville, de même qu'à ceux de Complute et de Braga, sinon parce qu'ils complétaient sa propre collection, qui était d'une autre province, de la seule autre province espagnole qui fît alors figure, c'est-à-dire de la Tarraconaise ? Nous allons voir que l'examen de cette collection primitive, assez riche déjà et assez complexe, confirme son origine catalane.

3° Le noyau de son *Epitome* (depuis le concile de Valence en Gaule de 374, jusqu'à celui de Valence « en Carthagène » de 546), où l'abréviateur l'a-t-il pris ? Ici il n'indique aucune source ; mais il ne résume que des conciles du midi de la France ou du nord de l'Espagne, sans aucun détail topographique ou historique, sauf pour les deux qui sortent de la province de Tarragone. Le second concile de Tolède est intitulé, en effet, dans l'*Epitome*[2] : « *Toletanum Thiudi* », alors qu'on sait fort bien qu'il s'est tenu en mai 527, non sous Theudis, mais sous son prédécesseur Amalaric. D'où peut venir cette mention de Theudis, sinon de ce que ce fut ce nouveau roi qui fit adhérer, « quelque temps après », « *post aliqua temporis* », les

1. On en trouverait un équivalent aquitain dans le codex 2' d'Albi, qui contient la même série conciliaire grecque, africaine et gallicane, d'après des sources aussi variées et dans le même désordre.

2. Ce qui est curieux, c'est que cette partie centrale de l'*Epitome* trouve son équivalent exact au XIe siècle, dans la seconde partie d'un recueil appelé par Antoine Augustin le « *Liber Tarraconensis* » : preuve que ce recueil avait eu du succès en Tarraconaise. Le succès lui vint, à notre sens, de l'emprunt que lui fit l'*Epitome*, que nous situons en ce pays de Catalogne.

évêques catalans à ce synode tolétain[1] ? On a dit plus haut comment le concile de Valence, marqué spécialement comme « *Valense Carthagine* », indique un recueil issu d'une province voisine de la Carthaginoise.

Notons enfin que l'*Epitome* est seul des anciennes collections, mêmes gallicanes, à avoir maintenu dans le prologue du grand concile d'Agde le titre : « *concilium domini nostri Alarici regis*, ce qui dénote une origine wisigothique.

Tout cela dénonce dans l'*Epitome* un recueil fait dans le pays même, en Tarracona se, au moyen de « livres » conciliaires empruntés aux trois autres provinces de l'Espagne wisigothique[2].

Si l'on passe à la série des décrétales de l'*Epitome*, on s'étonne de n'y pas trouver le dossier d'Hormisdas aux évêques de la Bétique : le compilateur était donc étranger à ce pays.



Tout cela cadre bien avec une origine catalane de l'*Epitome* ; mais il serait bien désirable, pour transformer ces remarques en démonstrations, de trouver une collection franco-espagnole correspondant à cette série centrale des conciles de l'*Epitome*. Or cette collection existe : c'est celle du manuscrit de saint Amand du IXe siècle[3]. Cette collection n'a rien à faire avec le monastère du nord de la France où on l'a retrouvée : elle se situe par son contenu en Aquitaine ou en Septimanie, peut-être même en Tarraconaise à cause des cinq synodes de cette petite province par lesquels elle se clôt. Une seule différence entre les deux séries : c'est que dans le manuscrit de Saint-Amand, par un commencement de méthode, on a bloqué les conciles de la même cité, tandis que dans l'*Epitome* les deux conciles d'Arles, et en général les autres conciles francs sont mis à leur place chronologique.

De plus, on possède au Vatican, fonds de la Reine[4], une

1. Cf. D. QUENTIN, Revue bénédictine, 1906, p. 257 : *Elpidius de Huesca et les souscriptions du IIe concile de Tolède*. S. Isidore vante la bienveillance de Theudis (*Hist. reg. Gothor.*, n. 41).

2. Qu'on remarque, encore une fois, le caractère additionnel, mais très nettement catalan, de la fin de cet *Epitome* interprovincial, réuni et complété dans la province de Tarragone. En tout ce chapitre, je crois ne faire que préciser la pensée de Maassen qui parle parfois de *der spanisch-gallischen Epitome* (o. c., p. 566). Cette conclusion précise également celle des Ballerini : « *Auctor igitur hujus collectionis, qui Hispanicam collectionem non vidit, sive Hispanus fuerit, sive Gallicanus, tum Hispanos, tum Gallicanos codices Hispanica collectione antèriores adhibuit.* » P. L., t. LVI, col. 291.

3. Paris, B. N. Colbert, 3868.

4. Voici le signalement de ce *codex*. non analysé par Maassen, et décrit par le car-

collection qui doit se rapporter à la famille de Saint-Amand, mais qui se rapproche bien plus de l'ordre chronologique de l'*Epitome* espagnol, comme on peut le voir dans le tableau ci-contre.

QUATRE COLLECTIONS PARALLÈLES

I Collection St Amand ixe s.	II Collect. de Novare ixe s.	III Epitome espagnol viie-viiie s.	IV Vatican Reg. 433
XVIII	Début perdu de I à LXXXIII[2]	I Capitula Martini ex l. Bracarense	Incipit
		II Conc. Nicænum-Sardic.	
		III Conc. Nic. : vers. Rufin.	
I[1]	II	IV Ex c. Arelatensi 314.	I
II Carpentras	I	V-XII [Ex c. Anciritano] etc.[5]	
VII	VIII	XIII Ex c. Valentino 374.	II
IV Taurin.			III Taurin.
V	IV	XIV Ex c. Regiense 439.	IV
III	III	XV Ex c. Arausico 441	V
X etc.	VI	XVI Ex c. Vasense 442.	VI
VI		XVII Ex c. Aurelianense 511	VIII
I[1]		XVIII Ex c. Arelatense 506.	
	VII[3]	XIX-XX Ex inodo Cartagin. Africæ 418[6].	
XVII	[*Statuta*]	[*Statuta Ecclesiæ antiqua*]	
VIII (sans 48-70)	V (sans 48-70)	XXI Ex c. Agatense 506 (sans les can. 48-70)	VII
		XXIV[7] Ex c. Arelatense 524.	
XII	IX	XXV Ex c. Tarraconinsæ 516.	X
XIII	X	XXVI Ex c. Geronense 517.	XI
XIV Cæsaraug. 381	XI	XXVII Ex c. Toletano 527.	XII Cæsaraug. 381.
XV	XII	XXVIII Ex c. Helardense 546.	XIII
XVI	XIII	XXIX Ex c. Valense Cartagine 546.	XIV
[Toletan.] etc.	[Toletan.][4]		(desinit)
XI Eliberit.		XXX Ex c. Eliberitano	IX Eliberit.

dinal Pitra dans des notes qu'il nous est impossible de vérifier : « *E Bibliotheca Reginæ Suecor. codd. latini. Cod.* 433. *Concil. Arel. Valent. Taur. Reg. Araus. Vas. Agath. Aurel. — Eliber. — Tarrac. Gerond. Caesaraug. Ilerd. Valen.* »

1. On a bloqué ici les 2e et 3e conciles d'Arles, et ainsi des autres : c'est déjà de la méthode.

2. Maassen suppose ici le concile d'Elvire et ceux de Nicée et d'Ancyre : on pourrait penser également aux *Excerpta Martini* en 83 chapitres.

3. Sous le titre faux de concile de Valence, ce qui marque une erreur de copiste tarraconnais.

4. Au contraire, ici manque le concile de Valence remplacé par concile œcum. CP. de 381, et on a ajouté ensuite les actes des SS. Juste et Rufine de Séville, et les conciles IVe et VIe de Tolède. Donc c'est là que le ms. a été supplémenté.

5. C'est la série des conciles orientaux insérée ici à contre-temps et sans titre dans le corps même du texte de Vérone.

6. C'est la série des conciles africains avec les *Statuta ecclesiæ antiqua*, insérée ici dans une série autochtone avec la mention *Africæ*.

Le même travail avait été fait, et dans le même pays[1] — ce qui confirme notre hypothèse, — par le compilateur du manuscrit de Novare[2]. Cette collection parallèle a été commencée plus tôt et sur un fond strictement wisigothique, qui ne connaissait pas encore les conciles francs de 506 à 524. Mais, par ailleurs, elle suit l'ordre du livre tarraconais de l'*Epitome*. Elle se compléta pareillement dans la suite, par un emprunt aux grands conciles tolétains, II, IV et VI, poursuivi jusqu'en 638. Comme le remarque Maassen, cette collection a les plus grands rapports avec l'*Epitome*, et tous deux s'éloignent totalement des leçons que donnera l'*Hispana* pour les conciles de Néocésarée, d'Arles, de Riez, d'Agde, de Carthage et de Gérone et Lérida. Mais il a traité comme une simple erreur de copiste le titre de « concile de Valence » donné aux *Statuta ecclesiæ antiqua*, alors qu'on peut y voir le rappel d'une promulgation faite à Valence même du recueil arlésien[3]. Et puis, ce qu'il n'a pas mis en valeur, c'est la notation, précise et exacte, du concile de Lérida « *ab basilicam sanctæ Eulaliæ* », absente de tous les autres textes, et les noms, omis partout ailleurs, des sièges de deux évêques catalans signataires du second concile de Tolède. Si le recueil de Novare vient de Catalogne, rien d'étonnant qu'il ait été utilisé par l'*Epitome* qui était de la même province.

Tout s'accorde pour placer aussi en Tarraconaise l'origine de la compilation qui a servi d'archétype aux collections du Vatican, de Novare, de Saint-Amand et à l'*Epitome* espagnol. Ces trois derniers recueils furent complétés à l'extrême fin du VIe siècle et probablement dans la même province, par l'adjonction du concile national de Tolède de 589, dont on ne pouvait ne pas tenir compte. L'*Epitome* y consigna les conciles locaux de Barcelone et de Huesca (598), en allant jusqu'à Narbonne, d'où rayonnait toujours l'influence franque

1. Ces influences successives sont faciles à reconnaître dans l'arrangement géographique des recueils conciliaires. Les mêmes constatations pourraient se faire d'une façon ou d'une autre dans toutes les branches de la littérature chrétienne. Voir, par exemple, les migrations de notre martyrologe hiéronymien en formation : « Les provinces orientales de l'empire romain, Rome et sa banlieue, l'Afrique, puis la Gaule avec l'Espagne et la Bretagne, enfin l'Italie en dehors de Rome y ont imprimé des traits spéciaux et caractéristiques. » L. Duchesne. *Les sources du martyrologe hiéronymien*, dans *Mélanges d'archéol. et d'hist.*, 1885, t. V, p. 120.

2. Maassen, o. c., p. 717, cite de cette collection six manuscrits échelonnés du VIIe au XIIe siècles, et tous conservés dans la Haute-Italie, mais originaires d'Espagne.

3. Wasserschleben, dans *Real-Encyclopedie*, 1857, s. v. *Kanonensammlungen*, p. 308.

et arlésienne[1]. Déjà donc, l'*Epitome* est le résidu d'une collection pan-espagnole, si l'on veut, mais mal agencée, et où l'élément catalan faisait tort à l'hégémonie tolétaine.

C'est contre cette influence exclusive de la Gaule wisigothique que va s'édicter quelques années plus tard la *collectio Hispana.* Mais, avant de voir la part que saint Isidore de Séville a pu avoir en cette compilation, nouvelle à tant de titres, il est désormais acquis qu'il n'est pour rien dans la rédaction même de l'*Epitome* tarraconais, qui n'utilise que par mode de complément, en tête et en queue de son recueil, les collections de Complute et de Cabra, c'est-à-dire les conciles du sud de l'Espagne.

Au contraire, il semble très probable qu'Isidore, dès ses premiers ouvrages, même littéraires — avant de songer à faire l'*Hispana* — a utilisé l'*Epitome* espagnol, et l'a suivi deux fois au moins, dans deux de ses notations les plus caractéristiques. D'abord, le titre si curieux donné dans l'*Epitome* au concile de Sardique : « *Sardicensis concilii, ubi Ossius fuit*[2] », paraît avoir inspiré la notice de l'évêque de Séville sur l'évêque de Cordoue, quand il dit : « *In Sardicensi etiam concilio quamplurimas edidit ipse sententias*[3]. » Puis, l'autre titre, faux également, de l'*Epitome* : « *Ex concilio Toletano Thiudi*[4] », n'est-il pas à la base de l'éloge que le saint consacre à ce roi arien, dans son Histoire des rois goths[5] : « Bien qu'il fût hérétique, Theudis accorda cependant la paix à l'Église, tellement qu'il donna aux évêques catholiques la permission de s'assembler dans la ville de Tolède, et d'y régler librement, et avec son agrément, tout ce qui était nécessaire à la discipline ecclésiastique. »

Que dirons-nous d'une pareille docilité à suivre l'*Epitome* jusque dans ses errements ? Elle est excessive, sans doute ; mais elle montre, du moins, le cas que l'évêque de Séville faisait de ses moindres données. Du jour où il voudra faire lui-même un recueil, soyons assurés qu'il s'en servira largement.

1. Inversement les collections canoniques d'Aquitaine se complétaient des conciles espagnols : ainsi, à Albi, par-dessus l'antique collection mal digérée de Perpétuus (Maassen, p. 592), on trouve une autre collection dont Maassen ne parle pas, celle du ms. 43 de Haenel, IX[e]-X[e] siècle comme écriture, mais qui ne va pas au delà de 600 comme collection. Elle débute par les décrétales jusqu'à Grégoire le Grand, puis donne, dans un grand désordre, des conciles arlésiens, catalans, le I[er] de Tolède et les *Excerpta* de Martin de Braga.
2. Maassen, o. c., p. 648.
3. *De Viris illustribus*, c. v ; P. L., t. LXXXIII, col. 1086-1087.
4. Maassen, o. c., p. 654.
5. P. L., t. LXXXIII, col. 1068-1069.

*
* *

Quels que fussent les défauts d'ordonnance et de rédaction de l'*Epitome* et des recueils similaires, ils suffirent longtemps aux évêques espagnols, puisqu'ils leur fournissaient l'essentiel de la législation officielle, les « sentences » des conciles. C'est sous ce nom qu'on désignait, en Espagne, dès le premier concile de Saragosse de 381 — en Tarraconaise — le résumé des décrets conciliaires ; et c'est dans un *Epitome* que déjà on le lisait au début de chaque nouveau concile : « *Ab universis dictum est : Recitentur sententiæ*[1]. » Dans les temps d'affaissement disciplinaire qui suivirent l'occupation wisigothique, on se contentait bien de ces « sentences ».

Ce mot se retrouve encore dans notre *Epitome* espagnol qui, lui aussi, ne donne que le dispositif pratique des conciles : « *Sententiæ tantum.* »

Or, on conviendra avec M. Révillout[2] que « cette compilation, due à quelque scribe sans autorité », — disons à quelque évêque ignorant et brouillon, d'un pays frontière et déjà irrédentiste — « n'a d'intérêt que parce qu'elle représente, dans des temps troublés de l'Espagne wisigothique, un produit de cette tendance à abréger, en les compilant, les sources du droit canonique... Mais l'abrégé espagnol n'avait pas de caractère officiel qui l'imposât pour quelque temps dans la jurisprudence ecclésiastique d'une monarchie ; et saint Isidore n'en tint pas compte lorsqu'il restaura le droit canonique dans le royaume des Wisigoths, devenu un royaume tout à fait catholique, gouverné par des assemblées dont la direction et la présidence appartenait à des évêques[3]. »

Quoi qu'il en soit du caractère officiel de l'ancien *Epitome*, il est constant que les conditions nouvelles du royaume wisigoth, depuis la conversion de Reccarède, exigeaient une collection complète des conciles et des décrétales. Et, puisque

1. On pourrait penser à quelque collection abrégée, comme celle de Lorsch, qui se présente comme un manuel : *Aliqua capitula quæ præsente tempore necessaria minime videbantur, omisimus. Totum tamen in hoc libello transtulimus, quicquid oportunum ac necessarium omnibus ecclesiis noveramus.* Maassen, o. c., p. 585-586, d'après Vatic. Pal. 574.

2. E. Révillout, *Le Concile de Nicée et les diverses collections canoniques.* Paris, 1881, p. 216.

3. Plusieurs de ces assertions de M. Revillout sont fortement exagérées.

le rédacteur ne trouvait pas les textes nécessaires dans les *Epitome* du pays, il en profita pour refaire, sur de nouveaux frais et avec des directives différentes, une collection nouvelle[1].

Tout d'abord, il fallut donner les actes *in extenso*, non plus *summatim et breviter*, comme le roi l'avait encore fait à celui de 589[2], mais en entier; car, à l'ouverture des conciles espagnols, on tenait à les lire, comme Osius était censé l'avoir déjà fait à Nicée. Il fallait donc plus qu'un recueil de « sentences », il fallait un « *codex canonum*[3], selon le mot du IVe concile de Tolède, passé dans l'*Ordo de celebrando concilio*.

Puis, les évêques espagnols s'étaient sans doute aperçu que, dans le simple « abrégé » qu'on leur lisait au synode, des leçons divergentes se trouvaient juxtaposées, du concile de Nicée et des conciles syriens. Le concile de Nicée est donné dans l'*Epitome* d'abord selon la version gallo-romaine primitive, commençant par le symbole, et sa glose alexandrine, et finissant par les canons disciplinaires et les signatures. Mais à quelques pages plus loin, les canons de Nicée revenaient d'après l'abrégé de Rufin, envoyé sans doute par le pape Innocent Ier aux évêques de Gaule. Ce doublet se trouvait d'ailleurs dans la collection primitive du manuscrit de Corbie. Mais à cette confusion venait s'ajouter pour les évêques d'Espagne un troisième résumé des conciles orientaux, fait, il y avait quelques vingtaines d'années par Martin de Braga, et transcrit en tête de l'*Epitome*, « *ex lebro Bracarense* ». Vraiment, il fallait mettre fin à ce désordre babylonien!

Disons tout de suite l'amélioration apportée sur ce point par le compilateur de l'*Hispana*, car le choix qu'il fit de telle version de Nicée semblerait préjuger de la paternité de saint Isidore envers la collection entière. L'auteur, en effet, arrêta son choix exclusif sur la version gallo-romaine, qu'on appelle encore aujourd'hui « isidorienne », à cause même de son emploi dans la collection espagnole. Sans doute, Isidore l'utilise dans ses œuvres les plus incontestées ; par exemple,

1. C'est ainsi également qu'Isidore avait fait pour le texte, recensé par lui, de la Vulgate.

2. « *Osius episcopus dixit... Universi dixerunt : Ea quæ a prioribus nostris acta sunt recitentur. Et recitata sunt.* » Prologue des conciles syriens dans les mss. de Corbie, d'Albi et de Bigot. C. Révillout, p. c., p. 149. Cf. IIIe concile de Tolède, P. L., l. c.. col. 358.

3. Cependant d'Aguirre croit que ce *Codex canonum* est encore l'*Epitome* « cuius Mss. duo extant nunc in monasterio Rivipoll. Cataloniæ », Mansi p. 11.

dans son *De officiis*, livre II, canon 6, il cite le concile d'Antioche d'après l'Isidorienne. Mais il est manifeste que le saint n'est pour rien dans cette version, bien antérieure à lui, voire aux manuscrits gaulois de Corbie, de Lorsch et de Lyon du début du VIe siècle, aux manuscrits enfin de la collection Lucano-Colbertine, appelée de Saint-Blaise par Maassen. Ils empruntent tous cette rédaction reçue et autorisée en Gaule, mais qui semble originaire d'Italie et du Ve siècle au moins. Il est donc tout à fait superflu de préciser les origines de cette version[1] : elles ne nous diraient rien sur la paternité d'Isidore de Séville vis-à-vis de l'*Hispana*, qu'il nous faut maintenant étudier.

Pourtant voici encore une difficulté préalable qui pourrait constituer, contre les titres de saint Isidore, comme une fin de non-recevoir : dès 563, on trouve la description d'un recueil *in extenso* qui répond assez bien à celui de l'*Hispana*. Voici comment la description se présente. Dès la stabilisation de la conquête wisigothique et la détente qui la suivit dans la vie de l'Église d'Espagne, on ne put se borner à compléter timidement une législation démodée, et il fallut refondre les lois canoniques. C'est ce qui ressort des déclarations du premier concile de Braga de 563 ; il ne se contente pas de légiférer « *secundum constituta venerabilium canonum* », mais il se déclare en possession d'une collection conciliaire écrite, « *ex codice conciliorum tam generalium quam localium* ».

Maassen veut y voir l'*Epitome* espagnol[2]. Sans entrer en un examen approfondi, disons qu'il ne peut s'agir de l'*Epitome* résumé, tel que nous le conservons, mais tout au plus du prototype de notre *Epitome*. Cette collection renferme, en effet, « des conciles généraux et locaux » ; c'est vraisemblablement la division même du recueil[3]. Or nous avons vu que l'*Epitome* mêle les synodes aux grands conciles. Enfin, elle attrbue la définition des canons « aux Pères anciens poussés par l'Esprit de Dieu » ; et cette expression même sera reprise par la

1. Comme cette version s'est bornée à (Nicée-Sardique?) Ancyre, Néocésarée et Gangres, excluant Antioche et Laodicée (synodes suspects à l'orthodoxie occidentale, dont l'un fut admis par la version dite *Prisca*, et l'autre — Laodicée — par une version gallicane utilisée dans le manuscrit de Corbie) — il faut conclure avec M. Révillout (l. c., p. 153) que c'est la plus ancienne que l'on ait employée en Occident dès le IVe ou Ve siècle, et qu'elle est bien antérieure à saint Isidore.

2. *Geschichte der Quellen... des kanonischen-Rechts*, p. 645).

3. Cf. le prologue du concile qui énumère les quatre grands conciles et ajoute : « *Aut certe speciales synodos per suas unusquisque provincias* ».



préface de la collection *Hispana*. Est-ce que notre collection espagnole serait donc déjà aux mains des Pères de Braga ? En tous cas, l'*Epitome* actuel, dépourvu de préface, n'a plus cette allusion aux Pères anciens.

Toutes ces indications, d'allure contradictoire, peuvent s'accorder en cette solution : notre *Epitome* espagnol a dû être fait sur une collection catalane qui donnait *in extenso* les décrets des conciles d'Orient et de Gaule ; peut-être donnait-elle aussi un concile d'Afrique, l'unique qui se lise encore dans l'*Epitome*[1]. Cette collection *in extenso* a dû avoir, comme beaucoup de recueils italiens et gallicans, une préface célébrant l'inspiration des anciens Pères des conciles. Ici nous donnons plus qu'une simple hypothèse, car Maassen a signalé dans le manuscrit de Munich 6241, un extrait de l'*Epitome* — il aurait peut-être mieux fait de dire : un extrait de la collection *in extenso* qui servit aussi à l'*Epitome* ; — et cet extrait contient précisément toute la première partie de ce qui allait devenir la préface de l'*Hispana*, avec des variantes de rédaction qui l'apparentent à la collection *in extenso* que nous supposons à la base de l'*Epitome*[2]. Tout ceci malheureusement ne sort guère du domaine de l'hypothèse.

Mais voici où nous reprenons notre avantage, et pouvons du même coup situer notre *Epitome* espagnol et son archétype vis-à-vis de l'*Hispana*. Pour nous, il y a une preuve manifeste que la collection *Hispana* a été faite justement d'après ce prototype de l'*Epitome*, preuve qui n'a pu échapper aux savants qui se sont occupés de la question que parce qu'elle leur crevait les yeux. En effet, on a toujours observé que, dans notre grand recueil, les conciles espagnols sont placés après les conciles proprement catalans. C'est d'autant plus frappant que l'auteur de l'*Hispana* prétend, dans sa préface, suivre un ordre chronologique, mais que, dans la suite, on trouve bloqués par séries ininterrompues les conciles d'une même cité. Or, avec ce système, il en arrive à placer les grands conciles de Tolède — ceux qui avaient en eux-mêmes, et surtout pour lui, le plus d'importance — après de petits synodes de Barcelone, de Girone, de Valence, tous du Nord de l'Espagne.

1. Cette supposition est faite par MAASSEN, o. c., p. 663, pour expliquer l'erreur de l'*Epitome* dans le titre des *Statuta*.
2. Voici le début du texte que cite MAASSEN, o. c., p. 688 : « *Quattuor synodos esse principaliter fidem amplectentes.* » Or, nous voyons que l'*Epitome* a un faible pour ce terme *synodus*, que nous retrouverons d'ailleurs dans les Etymologies, l. VI, c. XVI tandis que la préface de l'*Hispana* dira : « *Quatuor autem principalia esse* CONCILIA... »

Cependant plusieurs d'entre eux étaient postérieurs aux deux premiers conciles tolétains et à d'autres conciles du centre et du sud de l'Espagne. S'il avait lui-même collectionné les conciles catalans comme il a réuni ceux de Braga et de Séville, pourquoi ne leur aurait-il pas fait un sort en queue de son recueil ? S'il ne les a pas relégués à cette place, après les conciles nationaux beaucoup plus importants, c'est qu'il a trouvé ces conciles catalans à la fin de la collection qui lui servait de modèle ; et cette collection se révèle catalane par là même.

De là à dire que cette source était précisément l'archétype de l'*Epitome* de Tarraconaise, il n'y a qu'un pas, qu'on peut franchir d'un cœur léger, assuré de ne jamais trouver de contradicteurs armés. Cette hypothèse sur la source conciliaire de l'*Hispana* justifie, semble-t-il, l'excursus que nous avons fait pour étudier cet *Epitome*.

B) *L'HISPANA ET SAINT ISIDORE*

§ I. — État de la question

Opinions des critiques. — Arguments anciens internes et externes. Méthode à suivre

Ici se présente à notre examen la question importante soulevée par la présente étude. Saint Isidore est-il le père de la *Collectio Hispana?* Dès lors, c'est tout le rôle, important et persévérant, de cette collection de conciles et de décrétales authentiques qui est à joindre au dossier canonique du grand docteur espagnol.

Mais commençons par voir les positions des critiques anciens. Baluze, qui eut l'avantage d'avoir en mains d'excellents manuscrits, se déclare pour Isidore[1]. En face des manuscrits qui nous restent, ette conclusion semble paradoxale : « Il est manifeste », en effet, écrit le cardinal Pitra lui-même, « que si le plan de cette collection fut tracé, comme on le croit,

1. *In Reginonem Præfatio.* P. L., t. CXXXII, col. 176 : *Dionysii studium imitatus Isidorus episcopus Hispalensis...* »

par saint Isidore, au IVe concile de Tolède, qu'il présidait, le recueil fut longtemps après lui continué, remanié, amplifié jusqu'au XVIIIe concile de Tolède de l'an 732[1]. Mais, Arevalo paraît croire que l'œuvre initiale est de beaucoup antérieure à saint Isidore, et que l'ensemble appartient moins à lui qu'à toute l'Église d'Espagne, qui l'aurait élaboré pendant trois siècles, ce qui lui valut une très grande autorité. » C'est dire que saint Isidore n'a pu mettre à notre recueil ni la première main, ni la dernière.

D'autres disent que notre saint aurait pu en faire, sinon le plan premier, du moins un complément. « On peut avec quelque fondement, observe Phillips[2], admettre que cet écrivain... n'est pas resté totalement étranger à la célèbre compilation : contemporain de l'ouvrage, il n'est pas impossible que ce soit lui qui y ait ajouté le second concile de Séville (619) et le quatrième de Tolède (633), tenus sous sa présidence. Mais, de ces données hypothétiques, à être en droit de lui attribuer la collection elle-même, il y a l'immensité. »

Cette dernière opinion, qui est en somme celle d'Arevalo, nous dispenserait d'étudier désormais spécialement l'influence de l'*Hispana*, puisque ses qualités foncières, qui lui viennent de son authenticité et de son ordonnance, n'auraient rien à voir avec saint Isidore. La première prétention, qui est bien celle de Baluze, de Lacerna de Santander[3], et sans doute celle de Burriel, qui avait préparé longuement une édition critique de ladite collection espagnole, ferait dériver de saint Isidore toute l'action canonique exercée par cette célèbre collection. Il faut donc, pour ne pas paraître passer à côté de ce problème tant de fois soulevé et jamais résolu, examiner sur nouveaux frais les arguments mis en avant pour l'origine isidorienne de l'*Hispana*, et en produire de neufs pour éclairer les origines premières de ce recueil.

Les arguments anciens, faut-il l'avouer, sont d'une naïveté enfantine; aussi comprend-on que l'allemand Phillips,

1. Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 87. Je n'ai pu découvrir où le cardinal Pitra a trouvé dans l'*Hispana* le XVIIIe concile de Tolède, attendu que l'édition de Gonzalez (894) et l'analyse de Maassen s'arrêtent au XVIIe de l'ère 732, c'est-à-dire de l'année 694. Le chiffre XVIII ne peut provenir que d'un calcul basé sur l'erreur de numérotation de quelques mss.

2. Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses sources*, traduit par l'abbé Crouzet. Paris, 1852, p. 37.

3. P. L., t. LXXXIV, appendice, col. 849-914.

traditionnel pourtant, mais sérieux et pondéré, le prenne de haut avec les dissertations sur le mode héroïque, des Espagnols Santander et Gonzalez : « Cette opinion, qui doit toute sa bonne fortune au nom dont on l'a gratifiée, n'a pas en sa faveur un seul argument qui ne chancelle au seul contact de la main de la critique, sans en excepter celui qu'elle invoque avec le plus de confiance. Sur quoi, en effet, repose cet argument ? Sur l'indication que l'on prétend tirer de ce que l'avant-propos de la collection se retrouve mot pour mot dans les Étymologies de saint Isidore (livre VI, ch. XVI), avec mention expresse de la collection : *Quorum* [*conciliorum*] *gesta in hoc corpore edita continentur.* » On éclairerait, s'il en était besoin, la réponse de Phillips, en faisant remarquer, dès l'abord, que cette allusion à une collection annexée est bien à sa place en tête de l'*Hispana*, mais non dans le livre des Étymologies, qui n'ont rien annexé du tout. Bien plus, si le grand docteur était le rédacteur de l'*Hispana*, il ne se serait pas fait scrupule de modifier son propre texte en l'insérant dans son second ouvrage. Mais, continue Phillips, « pour peu que l'on veuille tenir compte du caractère manifestement compilatoire des Étymologies, on reconnaîtra que l'on peut bien logiquement conclure du fait allégué qu'Isidore avait puisé dans la collection [préexistante], pour son ouvrage terminé dès l'année 630, mais nullement qu'il est l'auteur de la collection et de l'avant-propos[1] ».

Maassen[2], qu'on a cru parfois partisan de cette opinion, qui fait remonter l'*Hispana* au delà de 633, à cause sans doute de l'excellent exposé qu'il fait des raisonnements des précédents critiques, conclut ainsi son état de la question : « Contre la justesse de cette prétention, rien à élever, si la force des motifs qui l'appuient ne devenait illusoire par les remarques suivantes :

« 1° Il est admis habituellement que la préface de l'*Hispana* se retrouve mot à mot dans les Étymologies d'Isidore. Mais il n'en est rien... » Devant reprendre nous-même cet examen, nous passons à la conclusion du savant canoniste :

1. Arevalo (ch. LI) suppose même charitablement que le saint avait mis, ici comme ailleurs, une référence à la collection, référence qui serait tombée dans les copies postérieures. Avouons que la supposition est bien gratuite. J'en ferais une autre, plus radicale : ce chapitre aurait été inséré postérieurement par les soins de son ami Braulion, à qui il en confia la correction. Cf. Arevalo, *Isidoriana*, c. XXI, n. 20.
2. *Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts in Abendlande*, p. 683-689.

« Supposé la priorité de l'*Hispana* [sur les Étymologies], nous devrions supposer que d'abord Isidore y aurait modifié cette préface de l'*Hispana* en quelques passages, et qu'il l'aurait augmentée d'éclaircissements étymologiques et que, par-dessus tout cela, un troisième aurait de nouveau accroché à la même préface de l'*Hispana*, ces étymologies qui se seraient transplantées dans tous les manuscrits de cette collection. » Maassen en arrive donc à supposer que la partie commune aux deux documents préexistait dans une collection canonique antérieure, et, en trouvant un fragment dans le manuscrit 6241 de Munich, il croit pouvoir dire que cette collection antérieure n'était autre que le prototype de l'*Epitome* espagnol.

2° Le critique pousse même plus loin son avantage : « Puis, en admettant même qu'il serait prouvé — ce qui n'est pourtant pas — qu'Isidore a utilisé l'*Hispana* pour le chapitre *de canonibus conciliorum* [des Étymologies], il ne s'ensuivrait pas que l'*Hispana* ait été achevée avant 633. Car Isidore — « qui travailla à ses Étymologies jusqu'à son dernier jour, nous dit saint Ildefonse — aurait très bien pu, après ce terme de 633, incorporer le chapitre susdit ».

Nous pensons aussi, comme Maassen et pour les raisons qu'il a apportées, que saint Isidore n'a pas copié, dans ses Étymologies, la préface de l'*Hispana*, mais bien la préface d'un recueil préexistant ; pourtant, nous sommes assez porté à croire, comme Maassen, en somme, nous en donne la permission, que la collection espagnole a été terminée au lendemain du IVe concile de Tolède de 633, et avant la mort de saint Isidore en 636 : ce serait, avec les Étymologies, son autre grand ouvrage, le dernier livre auquel il aurait consacré ses soins.

Par conséquent nous pouvons conclure avec notre guide : « Il n'y a rien qui s'oppose à ce que nous admettions que la table, dont le plus récent morceau est le IVe concile de Tolède, représente justement la forme primitive de la collection. » Mais, comme nous voulons y montrer la main même de saint Isidore, force nous sera de dépasser l'écorce de la table et de décortiquer les diverses couches qui composent l'*Hispana*.

A cette prétention, Maassen nous opposerait sans doute l'absence de toute preuve externe[1]. « Car, pour faire d'Isidore de Séville l'auteur d'une collection conciliaire, il n'y a pas

1. Maassen, o. c., p. 697-698.

un seul témoignage avant l'apparition des Fausses Décrétales au milieu du IXe siècle. Et si l'auteur de ces Fausses Décrétales, qui prit la collection espagnole dans sa forme gallicane pour couvrir son mensonge, a placé le nom d'Isidore en tête de la collection falsifiée par lui, il ne s'ensuit pas qu'il pensait lui-même que saint Isidore de Séville fût l'auteur de l'*Hispana* authentique. Mais il fut cause que plusieurs autres en vinrent à cette idée : saint Isidore a composé une collection canonique. Il ne faut donc pas être surpris si, au XVe siècle, des écrivains comme Trithème, comptent parmi les ouvrages d'Isidore une collection de canons. Mais, quand la tromperie fut découverte, du même coup sombra tout motif [externe] d'admettre cette paternité. Bien que, plus tard encore, on ait essayé de faire cette preuve, on n'a pas réussi pour les motifs ci-dessus allégués. »

Il fallait bien citer tout au long cette déclaration si nette du célèbre historien du droit canonique, ne fût-ce que pour nous excuser de ne pas produire d'attestations positives sur le rôle de saint Isidore relativement à l'*Hispana*. Nous avons bien pu reproduire les textes de ses œuvres littéraires ou législatives, qui montrent tout l'intérêt qu'il portait à la science canonique en général, ou à tel ou tel autre recueil en particulier. Ainsi, dans son *De officiis ecclesiasticis* (livre II, ch. V), il enseigne qu' « il est du devoir spécial des évêques de lire les Écritures, de parcourir les canons, etc[1]... » Dans son IVe concile de Tolède, sans qu'on puisse, par le contexte, savoir s'il parle des évêques ou des simples prêtres, il impose « la science des Écritures et des canons » à tous les *sacerdotes*[2].

Nous avons vu, par ailleurs, que, personnellement, il se montrait curieux en son *De Viris* (618) de colliger les lettres des papes et les écrits des canonistes étrangers ; que, pour son « Histoire des rois Goths » (622), et encore pour le *De Viris*, il avait en mains l'*Epitome* espagnol, et qu'il appréciait l'utilité « d'un code de droit[3] ». C'est précisément à son concile de 633 qu'on voit apparaître pour la première fois en Espagne un « *codex canonum* » officiel.

Mais nous n'avons pas trouvé, sur le rôle du grand évêque relativement à l'*Hispana*, de témoignages nouveaux, sauf cette

1. P. L., t. LXXXIII, col. 785.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 374.
3. *De officiis*, l. I, ch. VIII, P. L., t. LXXXIV, col. 741.

interpolation faite à la bibliographie de Braulion : « *In canonico quoque et civili jure permaxima composuit instrumenta.* » Dans l'intention de l'annotateur, l'œuvre de droit civil s'applique vraisemblablement à la *Lex Wisigothorum*, à laquelle l'évêque de Séville n'a pas dû demeurer tout à fait étranger ; quant à l'immense « compilation » canonique qu'il lui attribue, on ne peut bonnement l'entendre que de l'unique collection conciliaire usitée en Espagne jusque par delà le XII[e] siècle. Or cette notation a été faite dès avant le XIII[e] siècle — dom de Bruyne n'a pu préciser davantage, — mais en Espagne, dans un pays qui est resté fermé aux Fausses Décrétales. On pourrait donc présenter ce témoignage, si tardif soit-il, comme distinct de celui du faux Isidore.

Et puis, il ne faut pas absolument mépriser cette dernière attestation : quand on réfléchit à la science, et, en somme, au tact véritable que montra le faussaire du IX[e] siècle, aussi bien dans le choix de son texte hispanique, que dans l'élaboration de ses falsifications, on en arrive à se demander s'il a lancé au hasard le nom d'un *Isidorus* en tête de sa collection, et pourquoi des savants comme Hincmar ont tout de suite regardé du côté de l'Espagne et de Séville.

Tout cela évidemment ne vaut pas un bon texte du VII[e] siècle, et, comme dirait Maassen, ne fait pas de cette possibilité une vraisemblance ; aussi faut-il recourir résolument à la critique interne.

*
* *

Tout d'abord, il faut marquer notre méthode d'investigation. A la différence de traités anonymes sur la Trinité ou sur l'Eucharistie, qui présentent un intérêt tout théorique et sont des monuments d'une pensée immobile, les recueils comme l'*Hispana* forment un code de la vie ecclésiastique : ils doivent s'adapter et se compléter suivant les nécessités ou les contingences de la vie de l'Église d'Espagne. Il y a donc des parties — les plus usuelles : celles qui énumèrent les dispositions des conciles successifs — qui s'allongent indéfiniment et sans laisser de traces de leur état premier. D'autres parties, comme les tables, les arrangements méthodiques mis sous le titre d'*Excerpta canonum*, les prologues en vers ou en prose surtout, qui sont de pur ornement, sont souvent laissées

en souffrance dans leur état original ou presque. C'est à ces parties accessoires que nous devons notre principale attention, et ce qu'il faut examiner d'abord, ce sont ces involucres du noyau législatif.

Pareils donc à des antiquaires qui veulent identifier un collier de perles, si nous n'avons pas tout d'abord trouvé le cachet de l'orfèvre sur le fermoir, si les perles ajoutées après coup se confondent à l'œil avec la première série, et si la chaîne elle-même a été allongée sans laisser de traces, il reste à examiner l'écrin dans lequel il a été déposé, pour voir si sa forme primitive n'a pas laissé son empreinte sur le velours.

En d'autres termes, moins imagés, nous chercherons à déchiffrer le nom d'Isidore sur deux décrétales et sur le prologue général ; puis nous daterons la série ancienne des conciles et celle des décrétales.

Si cette série nous semble suspecte d'additions postérieures, il restera à trouver la série primitive dans les résumés méthodiques, dans la table par titres, enfin dans les petits prologues en vers, détails très anodins en eux-mêmes, mais les plus significatifs de l'état premier de cette collection, si souvent complétée.

Voici, en bref, les constatations qu'il nous sera donné de faire :

1° Dans la préface générale, tout ce qui n'est pas pur travail de mosaïste porte l'estampille isidorienne, à savoir le préambule historique et la finale étymologique, et en plus, les deux courtes enclaves où le dernier compilateur affirme son sentiment personnel sur l'autorité des Décrétales romaines et sur l'ordre chronologique à suivre dans la suite des conciles. Ce sont déjà, malgré leur extrême brièveté et leur discrétion de touche, des traits fort significatifs dans une collection canonique, qui n'est jamais très originale par ailleurs.

2° Dans la série des décrétales, ajoutées au recueil de Denys, — outre qu'un bon nombre sont localisées en Espagne, et particulièrement en Bétique, au pays de saint Isidore — l'adjonction d'une seconde lettre de Sirice paraît bien être le fait de l'évêque de Séville, puisqu'il se fait, en son *De Viris*, un mérite de l'avoir trouvée lui-même ; et, d'une façon générale, les principaux dossiers ajoutés à la collection ancienne, celui de Damase comme celui de saint Léon et celui d'Hormisdas, répondent à des préoccupations personnelles d'Isidore. Or, c'est sans doute

en cette partie que l'*Hispana* s'est montrée particulièrement novatrice.

3° Dans la série conciliaire enfin, si nous constatons une grande fidélité à suivre les recueils arlésiens, et une certaine érudition dans le choix des documents sur Ephèse et Chalcédoine, il n'y aura rien là qui ne soit très conforme à ce que nous connaissons du rôle de saint Isidore en ses deux conciles de Séville et de Tolède. Nous observerons même une correspondance exacte entre le titre donné au concile d'Éphèse et la définition du Nestorianisme par l'auteur des Étymologies.

4° Nous verrons surtout que l'*Hispana* primitive, aussi bien dans sa Table conciliaire que par quelques traces restées visibles en certains manuscrits, enfin par les remaniements des *Excerpta canonum*, se dénonce comme arrêtée au IVe concile de Tolède : l'insertion de ce grand concile unificateur, qui donne, par elle seule, une physionomie si spéciale et un caractère si officiel à l'*Hispana*, ne saurait s'être faite sans l'intervention du vénérable métropolitain de Séville qui le présidait.

5° Ces diverses manifestations de l'initiative du compilateur ne vont pas, je le reconnais, jusqu'à prouver sans réplique la paternité de notre Docteur vis-à-vis de la collection espagnole ; car, en somme, elles ne sont pas aussi significatives qu'on le désirerait. Mais on voudra bien constater dans un dernier chapitre, combien sont rares les innovations importantes réalisées à l'avantage de l'*Hispana*, et se dire, d'autre part, qu'un auteur de collection canonique est avant tout un copiste, un compilateur, un ordonnateur, et ne saurait prétendre à l'originalité d'un historien, d'un sermonnaire ou même d'un auteur liturgique.

Notre thèse revient sensiblement à celle de Ballerini : « Certes, il semble bien que c'est Isidore ou quelqu'un sur son ordre, qui a arrangé l'*Hispana*. » Gonzalez dit équivalemment : *Ea [sententia] præ cæteris nobis arridet, quæ sanctum doctorem methodum ad eam conficiendam, ordinem in exarandis conciliis et epistolis decretalibus servandum, atque ad ipsius quoque ævo incrementum rationem præscripsisse recenset*[1]. »

1. *P. L.* t. DXXXIV, col. 11.

§ II. — Le Prologue

Originalité ? — Forme. — Fond : division. — Origine isidorienne ?

Dans une œuvre composite comme l'*Hispana*, on aurait tort de faire comme un mauvais écolier, et de négliger la préface du compilateur. Cette préface « se trouve en tous les manuscrits qui ne sont pas incomplets par suite de lacunes externes[1] » ; elle appartient donc bien à la collection, et l'idée vient d'elle-même d'y surprendre la main d'Isidore. La tâche pourtant est plus malaisée qu'on ne le croit :

1° Parce que cette préface n'a pas été transportée d'un bloc dans les Étymologies, mais avec des variantes de style ; toutefois la rédaction propre à l'*Hispana* semble bien dénoncer la plume d'Isidore de Séville ;

2° Parce qu'elle est empruntée elle-même en grande partie à quatre documents, auxquels Isidore semble, de prime abord, assez étranger, mais qu'il a arrangés à sa manière, tout à fait caractéristique.

Nous complétons d'abord l'argumentation de Maassen au sujet des rapports entre la préface de l'*Hispana* et le chapitre XVI du livre VI des Étymologies : la présence dans ce dernier ouvrage, qui n'a rien d'un recueil de conciles, des mots : « *Quorum gesta in hoc corpore continentur* », nous montre que c'est plutôt Isidore, ou son continuateur, qui y copiait inconsidérément la préface d'une collection conciliaire.

Pourtant ce modèle n'était pas la préface de l'*Hispana*, parce que l'étymologiste ne donne pas le passage caractéristique de cette préface, le seul où l'on puisse reconnaître la préface de l'*Hispana*, celui où le compilateur nous met en courant de l'ordre qu'il prétend introduire dans sa collection. Et de plus, dans les parties communes aux deux documents, « il y a des divergences telles qu'elles ne peuvent passer pour des variantes entre divers exemplaires d'un même texte, mais qu'elles reposent sur des rédaction différentes. Or, il y a tout à parier que, s'il y a quelqu'un qui a fait des modifications, c'est l'au-

1. Maassen, o. c., p. 677.

teur de la préface plutôt que l'auteur des Étymologies. Car, si Isidore avait mis la dernière main à ce passage de son encyclopédie, il serait tout à fait incompréhensible qu'il n'y eût pas supprimé la fausse référence : *quorum gesta, etc.* Preuve qu'il a reproduit machinalement la pièce qu'il avait sous les yeux. « Et pourtant, si la préface de l'*Hispana* avait servi de source à Isidore, il faudrait mettre à son compte les nombreuses divergences qu'on constate dans son texte des Étymologies[1]. »

Au contraire, si l'un et l'autre ont copié la préface d'une collection antérieure, on peut mettre les divergences constatées au compte du rédacteur de la préface de l'*Hispana*. Il n'y a, cette fois, rien d'invraisemblable, puisque ce rédacteur a par ailleurs témoigné d'une réelle initiative, en empruntant, très librement à Denys le Petit sa préface des Conciles.

La difficulté, c'est qu'on ne connaît pas cette source commune à nos deux rédactions. Mais Maassen a cru pouvoir dire : « Ce doit être la préface de la collection qui est à la base de l'*Epitome* espagnol, l'*epitomator* étant assez négligent pour l'avoir laissée tomber. » Et d'ailleurs il croit l'avoir retrouvée dans un extrait, d'ailleurs bien postérieur, de cet *Epitome*[2], et qui n'en donne malheureusement que les premiers mots. Mais ils suffisent à montrer que saint Isidore, dans ses Étymologies, se tient tout près de sa source, tandis que la préface de l'*Hispana* la modifie vigoureusement.

Prologue de l'Hispana	**Préface de l'Epitome**	**Etymologies** l. VI, c. xvi, § 5
Quatuor autem principalia esse concilia (liquet) ex quibus plenissimam fidei doctrinam tenet Ecclesia, tam de Patris... *Hæ sunt, ut prædiximus, quatuor principales et venerabiles synodi totam fidem complectentes.*	*Quattuor synodos esse principaliter fidem amplectentia monstrantur, id est : Nicæna, Antiocena, Chalcedonensis.*	***Inter cætera autem** concilia **quatuor esse** (scimus) venerabiles **synodos**, quæ totam principaliter fidem complectuntur, quasi **quatuor** Evangelia vel **totidem** paradisi flumina.*

L'affection de l'original va au mot *synodus*, et il est imité par Isidore en ce paragraphe de ses Étymologies, et encore au paragraphe 10 : *Quatuor hæc sunt synodi principales, fidei*

1. Maassen, l. c.
2. C'est le manuscrit de Munich, latin 6241.

doctrinam plenissime prædicantes[1]... En cette fin de phrase, naturellement, saint Isidore, reprenant sa liberté, retrouve son vocabulaire familier, marqué plus haut par les mots *concilia*, *complectuntur*, *plenissime*, *fidei doctrinam*[2]. Mais remarque-t-on que ces quatre expressions annoncent déjà le libellé plus libre de la préface de l'*Hispana*, précisément en ses divergences les plus caractéristiques d'avec sa source ? *concilia ex quibus plenissimam fidei doctrinam ...complectentes.* Qu'est-ce à dire, sinon que cette préface porte le cachet du style d'Isidore ?

Dans l'énumération de ces quatre grands synodes ou conciles, les Étymologies et l'*Hispana* suivent, comme nous le verrons, la décrétale d'Hormisdas, mais en l'amplifiant et lui donnant un tour plus littéraire, avec quelques rares variantes entre elles, qui témoignent seulement d'un plus grand soin dans l'*Hispana*, mais dans la même ligne de préoccupations littéraires. Si bien que, là encore, on peut conclure à une même origine isidorienne. Les principales variantes portent presque uniquement sur la cadence des incises, autrement dit le *cursus*. En effet, l'auteur de la préface de l'*Hispana*, voulant donner à son prospectus l'allure d'une énumération, et non celui d'un exposé historique, a résolument modifié les quatre fins de phrases : *Harum prima Nicæna synodus... peracta est* des Étymologies, est devenu chez lui : *Prior harum Nicœna synodus est trecentorum decem et octo episcoporum C. A. imperante peracta ;* et les autres de même. Il y gagnait une clausule régulière en *cursus planus*.

Déjà le *cursus* était assez bien observé dans les Étymologies, et surtout dans la décrétale d'Hormisdas. Sans avoir à entrer dans les détails de cet artifice rédactionnel, on sait assez, depuis les récents travaux[3], que ces clausules métriques ou toniques sur quatre types, qui avaient gardé la faveur des prosateurs de la basse latinité, peuvent servir à discerner le style d'un

1. Pour cette raison, nous croyons que les § 2 et 3, 4 des Etymologies qui ont pour parallèle le début de la préface de l'*Hispana*, n'ont pas été puisés à la source commune, mais sont du style d'Isidore, qui parle, non de *synodi*, mais de *canones conciliorum*. S'il dit *canones*, c'est pour rejoindre son titre qu'il vient d'expliquer étymologiquement. Il donnera l'étymologie des autres noms en fin de chapitre.

2. On ne parle pas des comparaisons avec les quatre Evangiles et les quatre fleuves du Paradis, empruntés à saint Grégoire, qui sont devenus comme la marque de son officine de compilateur.

3. Cf. Norden, *Die antike kunstprosa ;* Vacandard, Couture, Meyer, N. Valois, puis Zielinski, Jordan, etc... ; Chapman, *Revue bénédictine*, 1913, p. 221.

écrivain, dont on connaît par ailleurs les habitudes. Or, on peut voir dans le relevé que nous avons fait de toutes les clausules de la partie commune aux trois textes étudiés[1], que saint Isidore dans ses Étymologies a rivalisé de régularité avec le scribe d'Hormisdas, et que tous ses développements sauf dix, sont fidèles aux lois du cursus, avec prédominance du *cursus planus* et du *cursus velox*. Et bien, le rédacteur de la préface de l'*Hispana*, semble avoir partagé les mêmes habitudes de style : sur la prose si bien cadencée qu'il a en mains, il renchérit encore en réduisant deux clausules aux types affectionnés; ce qui lui donne dix-sept terminaisons en *planus*, dix en *velox*, sept ou dix en *tardus*, trois ou cinq en *trispondaïque*, et quatre termes techniques seulement privés de *cursus*.

Il observera la même règle dans le paragraphe suivant, malgré qu'il y utilise Denys le Petit. Dans tout cet ensemble d'ailleurs, sauf un cas attribuable à ce même Denys, aucune trace de la rime qui sévira si fatalement sur les prosateurs espagnols dès le milieu du VII[e] siècle. On constatera que dans le IV[e] concile isidorien de 633, la rime est très rare et le *cursus* régulier, tout comme dans notre préface. Au contraire, au VI[e] concile de 638, on commence déjà à sacrifier à la mode ; qui avait été mise en honneur par Isidore en plusieurs de ses lettres. Surtout avec le IX[e] (655), le *rimado* est institué à titre de règle du beau style[2].

Rien donc, dans la forme même de cette préface, ne s'oppose à la manière d'Isidore : c'est tout ce que nous prétendions montrer.



Si nous passons du style de la préface de l'*Hispana* à la disposition générale des matières, on y reconnaît assez bien la manière d'Isidore, qui excelle, comme on l'a dit, à ordonner les documents, avec des préoccupations historiques et littéraires faciles à découvrir.

Or, cette préface se divise naturellement en quatre parties dépendant de quatre documents divers :

a) Un *exposé historique* sur l'époque des premiers conciles que le rédacteur trouvait dans les paragraphes 2, 3 et 4 du

1. Voir l'appendice II.
2. Cf. P. L., t. LXXXIV, col. 91, col. 367, col. 394 et col. 435 et suivantes.

chapitre correspondant des Étymologies, et qui était probablement l'œuvre d'Isidore lui-même, puisqu'on en surprend la première esquisse dans sa Chronique du monde, n. 99[1]; de là, sa fidélité absolue à reproduire sa source.

b) Une *énumération des quatre grands Conciles*, et de ceux qui peuvent avoir suivi : et ceci est copié d'assez près dans les paragraphes 5 à 10 du même passage des Étymologies. Mais nous avons dit qu'ici il s'était servi de la lettre d'Hormisdas. Il faut donc voir : d'abord ce qui était nouveau dans cette lettre, puis ce qui y fut innové et ajouté par Isidore.

Cette lettre d'Hormisdas se trouve uniquement dans la collection espagnole des Conciles, et sous ce titre précis : « *Decretale in urbe Roma ab Hormisda Papa editum de scripturis quid universaliter catholica recipiat ecclesia, sive post hæc quid vitare debeat.*[2] » Il arrive d'ailleurs que, dans l'*Hispana*, la lettre a été décapitée de la première partie, toute théologique, du document original. Elle y débute par la liste des livres saints, puis par celle des sièges de Pierre, des livres à recevoir ou à prohiber, et, parmi ceux-là, des quatre grands conciles. C'est donc bien le décret composé dans le Nord de l'Italie ou le Sud de la Gaule au déclin du ve siècle[3], et adopté officiellement par le pape Gélase (492-496). Hormisdas s'en réclamait souvent, et comme il était très porté à faire part de ses richesses aux évêques qui le consultaient, il est bien probable qu'il envoya un exemplaire du décret à l'un de ses correspondants espagnols, comme Jean d'Ilicita (Elche[4]).

Mais il l'avait interpolé pour les besoins de la cause, quand il avait fait sa paix avec Jean de Constantinople[5]. Car il se trouvait dans cette situation, pour lui délicate, et pour nous surprenante, que l'Église de Rome, comme toutes celles d'Occident, n'avait pas encore admis, après plus d'un siècle, le second concile général, celui de Constantinople. Ainsi, alors que le *Credo* développé dans ce concile avait été récité aux synodes pléniers d'Éphèse et de Chalcédoine, le décret de Gélase ne comptait encore que trois conciles œcuméniques : celui de Nicée, celui d'Éphèse et celui de Chalcédoine[6]. Il était donc

1. P. L., t. LXXXIII, col. 1048 : « *Constantinus... licentiam dedit christianis libere congregari...*
2. Sur ce titre et le texte de la décrétale, voir von Dobschutz *Decretum Gelasianum*, avec les rectifications de dom Chapman, *Revue bénédictine*, 1913, p. 187-194.
3. Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1913, p. 340.
4. Dom Chapman, l. c.
5. Cf. Epitres 61 et 80, 76 et 98, d'Hormisdas.
6. Thiel, *Epistolæ Roman. Pontificum genuinæ.*, t. I, p. 119.

urgent, si l'on voulait éviter un nouvel éclat, de compléter ce catalogue devenu officiel. C'est ce que fit le pape grec Hormisdas, dans une enclave caractéristique de sa nouvelle recension ; après la mention du concile de Nicée, il ajoute : « *In qua Arrius hæreticus condemnatus est; sanctum synodum Constantinopolitanam CL Patrum, mediante Theodosio seniore Augusto, in qua Macedonius hæreticus debitam damnationem excepit.* »

Cette phrase est passée avec quelques amplifications dans les Étymologies et dans la préface de l'*Hispana*. Les phrases suivantes, concernant les deux autres conciles et hérésies, ne contenaient, dans le décret romain, que le nom seul des hérétiques avec celui des empereurs et évêques qui présidèrent les synodes : à remarquer que le nom du pape Célestin et de son légat fut supprimé dans les deux documents isidoriens que nous étudions, tandis que la doctrine hérétique a été exprimée dans des termes qui rappellent, au moins deux fois, les termes employés par Isidore au VIII[e] livre de ses Étymologies, chapitre V[1]. C'est un premier rapprochement ; en voici un second.

L'énumération des quatre conciles œcuméniques se terminait, dans le décret d'Hormisdas, par une clausule de sa façon, qui laissait la porte ouverte dans la série conciliaire, à des conciles postérieurs ou différents de ces quatre principaux : « *Sed et si qua sunt concilia a sanctis Patribus hactenus instituta post istorum quattuor auctoritatem, et custodienda et recipienda decrevimus.* » Ce principe juridique émané d'une autorité à nulle autre pareille, était une fortune pour un collecteur de conciles qui aurait voulu, après 80 ans, ajouter aux quatre grands conciles le cinquième concile œcuménique de 551 contre les Trois Chapitres. Or, non seulement le préfacier de l'*Hispana* n'en souffle mot, mais il ne lui a pas fait la moindre place en sa collection si complète. N'est-ce pas se dénoncer comme un défenseur attardé de Théodore de Mopsueste ? Et sera-t-on scandalisé que nous pensions ici encore à Isidore de Séville, qui se montre si passionné, en son *De Viris*, contre Justinien[2] ?

La phrase eût été prise sans modifications au décret d'Hormisdas, si elle n'avait déjà été interpolée par le grand concile de Tolède en 589, qui avait dit en son prologue : « *maneant in suo vigore conciliorum omnium instituta... ; nihil ex hoc fiat*

1. On ne peut malheureusement rapprocher ce catalogue d'hérésies du *De Hæresibus*, ouvrage de saint Isidore signalé par Braulion, mais aujourd'hui perdu.
2. Voir plus haut, p. 52.



quod sancti Patres Spiritu Dei pleni sanxerunt debere non fieri. » En effet, ce concile avait, en somme, basé la profession de foi de Reccarède et des évêques ariens sur l'acceptation des quatre conciles, tels qu'ils étaient énumérés dans la décrétale hormisdienne, avec le rappel des autres synodes : « *concilia quæ ab his suprascriptis quatuor synodis fidei puritate non dissonant.* » Depuis le temps de la conversion nationale, cette décrétale était restée en grande faveur, ainsi que tout le dossier que le pape Hormisdas avait jadis joint à ses lettres à Salluste de Séville et à Jean d'Elche. Ce dossier s'était conservé en Bétique ; c'est là que le rédacteur du prologue de 589 — peut-être le jeune Isidore, frère de l'évêque Léandre — avait trouvé la lettre où Hormisdas vante à Salluste de Séville l'ampleur et la suffisance des décisions conciliaires[1] et les décrétales qu'il lui envoie : « *Paternas regulas et decreta a sanctis definita conciliis ab omnibus servanda mandamus*[2]. » Là aussi, le rédacteur du concile de Tolède trouvait deux ou trois fois inculquée la pensée qu'il exprime avec tant de force : « *Sancti Patres Spiritu Dei pleni.* »

C'est tout ce prologue du concile de 589 qui a inspiré l'auteur de la préface de l'*Hispana* en la conclusion de son conspectus sur les anciens conciles. S'il était prouvé que le prologue de Tolède a été rédigé par saint Isidore — connaissant comme nous la connaissons son habitude de se recopier lui-même, nous aurions en ce dernier paragraphe un nouvel indice de l'origine isidorienne de la préface entière.

Mais ici une objection se présente, qui prendra plus de force en examinant le paragraphe suivant. Le concile de 589 et la préface de l'*Hispana* n'auraient-ils pas tout simplement reproduit une préface d'un recueil conciliaire préexistant, qui aurait elle-même utilisé le dossier d'Hormisdas aux évêques d'Espagne ? Cette préface n'aurait-elle pas été faite originairement pour le prototype de l'*Epitome* espagnol ? Sans pouvoir l'affirmer, puisque cette préface ne se lit plus en tête de l'*Epitome* si négligemment compilé, nous croyons cependant qu'elle existait déjà[3]. C'est donc là que le prologue du concile, comme

1. On remarque un nouveau parallélisme entre la fin du prologue du Concile de 589 : « *Nihil ex hoc fiat ...* » avec la lettre d'Hormisdas à Salluste de Séville : « *Ibi fas nefasque præscriptum est : ibi prohibitum ad quod nullus audeat respirare.* »

2. Dans la même lettre, le pape dit à l'évêque de Séville : à propos de ses propres décrétales : « *Hæc ad te studio ecclesiasticæ pacis instrumenta transmisimus.* » P. L., t. LXXXIV, t. 827.

3. La preuve est toujours la même : on sent que cette description des quatre grands conciles et des conciles assimilés, tenus par les Pères « avec l'assistance de l'Esprit-Saint », est à la base du prologue du IIe concile de Braga, qui utilisait, dit Maassen,

la préface du recueil conciliaire, ont pu prendre leurs citations d'Hormisdas[1].

c) Passons maintenant au paragraphe suivant : « *In principio hujus voluminis, Nicænam synodum constituimus* », qui donne la division du recueil. Il ne peut s'appliquer à l'*Epitome* espagnol, mais bien à la seule *Hispana*. Nous croirions que l'auteur va enfin voler de ses propres ailes. Il n'en est rien : il a entre les mains la collection de conciles grecs de Denys le Petit. Elle est venue en Espagne peut-être par les soins du pape Hormisdas, l'un de ceux pour qui Denys avait travaillé. Or ce Denys avait rédigé deux préfaces au moins pour chacune de ses traductions successives. La première, dédiée à l'évêque Étienne, est bien connue et Maassen n'a pas eu de peine à y dénoncer la source du paragraphe de l'*Hispana* que nous étudions :

1re Préface de Denys	Préface de l'Hispana
In principio itaque canones qui dicuntur Apostolorum... Deinde regulas Nicænæ synodi et deinceps omnium conciliorum, sive quæ ante eam, sive quæ postmodum facta sunt... sub ordine numerorum... digessimus. Tum... suis a nobis numeris cernuntur esse distincta... sub uno aspectu locavimus.	*In principio autem hujus voluminis Nicænam synodum constituimus... Deinceps [regulas] diversorum conciliorum Græcorum ac Latinorum sive quæ antea, seu quæ postmodum facta sunt, sub ordine numerorum ac temporum capitulis suis distincta sub hujus voluminis aspectu locavimus*[2].

Ainsi complété surtout, le tableau comparatif de Maassen défie toute hésitation. Pourtant, voici qu'au paragraphe suivant, le rédacteur de la préface s'élève contre les Canons Apostoliques, que Denys admet dans cette préface à Étienne. Dirons-nous qu'enfin le rédacteur espagnol prend ses responsabilités ? Ne nous hâtons pas de conclure.

Denys, en effet, devant certaines attaques contre son con-

l'*Epitome*, ou mieux son prototype. Voici le texte : « *Sancti enim Patres ac præcessores nostri ad generales synodes undique collecti, pro unitate rectæ fidei fuerunt, sicut in Nicæno contra Arium trecenti decem et octo, et in Constantinopoli contra Macedonium centum et quinquaginta, et in Epheso contra Nestorium ducenti, et in Chalcedone contra Eutychen sexcenti et triginta, aut certe speciales synodos... collegerunt, et... per singulas quasque definitas canonum sententias mediante inter eos Dei spiritu conscripserunt...* » P. L., t. LXXXIV, col. 570.

1. Autrement, il faudrait dire que la décrétale a été dépecée successivement par trois mains : 1° par l'*Epitome* annonçant ses « *quatuor principales synodos* » ; 2° par le concile de 589 imposant « *ut concilia quæ ab his quatuor non dissonant* » ; enfin 3° par la préface de l'*Hispana* que nous allons voir dans le paragraphe suivant emprunter un autre lambeau à Hormisdas sur les « Canons apostoliques ». Il est bien plus simple de supposer que cette synthèse avait été faite d'emblée par un clerc studieux, dont profitèrent et le concile et l'*Hispana*.

2. Voir la suite de ce paragraphe à l'appendice VI.

cile de Sardique et ses Canons Apostoliques, avait dû faire, sur les ordres du pape Hormisdas, une seconde traduction des conciles grecs en omettant les Canons Apostoliques. Il s'en explique dans une préface très peu connue encore des érudits modernes, mais qui tomba pourtant entre les mains du rédacteur espagnol, comme on peut s'en convaincre par le tableau suivant :

2e Préface de Denys	Préface de l'Hispana
Canones autem qui dicuntur Apostolorum... quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere prætermisi[1].	*Canones autem qui dicuntur Apostolorum, seu quia eosdem nec Sedes Apostolica recipit nec sancti Patres illis consensum præbuerunt... constat esse remota...*

Le rédacteur primitif de notre préface avait ici pris ses précautions : d'abord il avait mis la main sur cette ultime préface de Denys le Petit, qui rectifiait la première, et il n'avait pas eu pour elle le même dédain que les collecteurs des recueils gallicans. Où l'avait-il trouvée ? Il n'est pas téméraire de croire que le pape Hormisdas, dont elle représentait la dernière pensée, l'ait envoyée en Espagne avec ces « *paternas regulas* » — où l'on reconnaîtra les synodes de Denys — et ces « *pacis instrumenta* » — qui désignent ses propres décrétales ; en somme, un dossier complet qu'il adressa, selon sa coutume, à Salluste de Séville ou à Jean d'Elche[2].

Puis le rédacteur, voulant avoir le cœur net de cette prétérition des Canons Apostoliques, consulta, dans le même dossier, le décret d'Hormisdas en personne « *de libris recipiendis* », et il n'eut qu'à le lire pour se faire une religion :

Décret d'Hormisdas	Préface de l'Hispana
Liber qui appellatur Canones Apostolorum, apocryphus... *Cætera... quæ ab hæreticis sive schismaticis conscripta vel prædicta sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia*[3].	*Canones autem q. d. A., seu quia eosdem nec Sedes Apostolica recipit..., pro eo quod ab hæreticis sub nomine Apostolorum compositi dignoscuntur, quamvis in eis quædam inveniantur utilia*[4]*, auctoritate tamen canonica atque apostolica eorum gesta constat esse remota et inter apocrypha reputata.*

1. Le texte se trouve réimprimé pour la première fois depuis 1802 dans Pitra, *Monumenta juris eccl. Graecorum*, t. I, p. 42, 1864, puis dans Maassen, o. c., p. 965.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 827.
3. P. L., t. LXXXIV, col. 841.
4. Cette réserve est peut-être inspirée par la décrétale de saint Léon à Turribius d'Astorga, qui prit place dans l'*Hispana*, n. 71, can. 15, P. L., t. LXXXIV, col. 752.

Voilà donc cette division des matières, qui s'applique si bien à l'*Hispana*, qu'elle a toujours semblé faite exprès pour elle. Nous n'y contredisons pas, et nous allons surprendre tout à l'heure des incidentes toutes neuves. Remarquons pourtant que — sauf la place faite au concile de Nicée en tête du recueil — tout le reste de cette table des matières convient fort bien également à l'*Epitome* espagnol, qui, lui aussi, contient d'abord des conciles, puis des décrétales, et exclut les « Canons Apostoliques ». Il semble même que le titre donné à l'*Epitome* dans le manuscrit de Vérone[1] — titre qui n'est point le fait du copiste, par ailleurs si brouillon — s'inspire du présent paragraphe de notre préface, ou plutôt que l'un et l'autre auraient été pris à cette préface perdue du codex qui est à la base de l'*Epitome.*

Nous ne disons pas pour cela que le rédacteur dernier de cette préface à l'*Hispana* n'ait eu absolument aucune initiative ; mais voici à quoi elle se réduit : d'après les sources que nous connaissons, nous ne voyons pas qu'il ait emprunté ailleurs les trois incidentes qui suivent :

1° « *Sub ordine numerorum* AC TEMPORUM » : cette préoccupation chronologique qu'il exprime, il la manifestera tout au long de son recueil. Or nous pouvons constater que cela cadre bien avec ce que nous savons des tendances ordonnatrices et historiques d'Isidore[2].

2° « *Subjicientes etiam decreta præsulum Romanorum.* » A la mention des décrétales des Papes, le rédacteur ajoute — ce qu'il ne trouve ni dans Denys le Petit, ni dans le prologue du IIIe concile de Tolède — : « *in quibus pro culmine sedis apostolicæ non impar conciliorum exstat auctoritas.* » Rien dans cette profession de romanisme qui désigne personnellement saint Isidore ; remarquons pourtant qu'on n'en trouve un équivalent dans l'Espagne de cette époque que dans le Concile de Séville que notre saint présida en 619[3]. L'auteur joint aux conciles les décrétales des papes sur le même pied. Cette équiparité n'était bien marquée que dans la lettre du patriarche

1. « *Incipiunt capitula sanctorum omnium conciliorum, quæ a beatis patribus statuta sunt, sive epistolarum decretalium, quæ a pontificibus sive apostolicis veris decreta sunt, breviter collecta atque conscripta.* » MAASSEN, o. c., 648.

2. Or, dans la lettre à Mason, on lit en conclusion cet axiome très affirmé : « *Illius concilii magis teneatur sententia, cuius* ANTIQUIOR *aut potior exstat auctoritas.* » P. L., t. LXXXIII, col. 901. Malheureusement nous faisons peu de fond sur l'authenticité de cette lettre qui reflète si bien ici l'une des préoccupations du recenseur de l'*Hispana.*

3. « *Hoc... et præsulum Romanorum decrevit auctoritas.* » P. L., t. XLXXIV, c. 594.

de Constantinople au pape Vigile : « *Suscipimus autem et epistolas Præsulum Romanæ sedis apostolicæ.* Or, cette lettre se lisait en tête du dossier contre les Trois Chapitres, qu'Isidore eut si souvent l'occasion d'utiliser.

3° Enfin, le rédacteur de la préface marque le but de la collection, qui est « que la discipline de la vie ecclésiastique étant réunie par nous » — *a nobis* : le préfacier se donne donc comme le compilateur de l'ouvrage entier — « les saints évêques soient instruits dans les règles des Pères, et que les ministres [sacrés] et les peuples sujets de l'Église soient imbus des exemples qui leur conviennent spécialement. »

On ne saurait se défendre de constater ici combien l'auteur de la préface et de tout le recueil espagnol le prend de haut, ou du moins en prend à l'aise avec les évêques auxquels il adresse son ouvrage. Non pas que tous les collecteurs ou traducteurs de conciles ne se soient pas proposé un but de réforme. Justement nous voyons saint Martin de Braga, en 572, porter, lui aussi, ses regards successivement sur les évêques, sur l'ensemble du clergé, puis sur les laïcs[1] ; mais il le fait d'un ton autrement réservé que celui de l'anonyme qui a écrit notre préface.

Sans doute, l'expression est empruntée à la préface de Denys à l'évêque Étienne. Cependant, on en vient vraiment à se demander qui aurait pu s'approprier une telle autorité sur les peuples — et aussi sur les ministres, ce que Denys ne s'était pas arrogé, — enfin un tel ascendant sur les « saints évêques », en dehors du vénérable métropolitain de Séville, du grand Isidore présidant le concile de Tolède de 633.

Le fait d'avoir emprunté presque toute sa préface à des documents préexistants est tout à fait dans sa manière, et aussi l'idée de la conclure par des recherches étymologiques transcrites du chapitre XVI de son livre VIe des Étymologies.

d) Nous n'avons rien à dire de caractéristique sur cet appendice, qui se trouve pourtant avec la préface dans tous les manuscrits de l'*Hispana.* L'auteur a seulement transposé en fin de chapitre l'explication du mot « canon », qui ouvrait le chapitre « *De canonibus conciliorum* » dans les Étymologies. Réunissant ainsi les mots *canones*, *synodus*, *concilium* et *cœtus*, il en marque les nuances de sens. Par la suite,

1. « *Ut illa quæ ad epicopos, vel universum pertinent clerum una parte conscripta sint, similiter et quæ ad laicos pertinent simul sint adunata, ut de quo capitulo aliquis scire voluerit, possit celerius invenire.* » Excerpta Martini, P. L., t. LXXIV, c. 574.



il semble bien, comme nous le verrons, y attacher une certaine importance, réservant le nom de *canones* aux anciens conciles orientaux du IVe siècle, et celui de *synodus* aux conciles grecs du Ve siècle et aux conciles africains, donnant aux assemblées de la Gaule et de la Tarraconaise le titre de *concilium*, pour revenir, avec ceux de Tolède, à celui de *synodus*, qui est peut-être le succédané de *cœtus*.

En somme, cette préface à l'*Hispana* peut se diviser comme en sept tronçons plus ou moins indépendants, dont deux surtout, les deux extrêmes, portent la marque isidorienne. C'est suffisant pour lui concéder une part d'initiative dans cette préface; et du même coup, cette initiative, sur un point particulier de la collection, symbolise très exactement la mesure, restreinte, mais réelle, en laquelle nous pensons pouvoir lui attribuer l'œuvre totale.

1° Le préambule, depuis *Canones generalium conciliorum* jusqu'à *tradiderunt*, qui est comme la préhistoire des conciles, semble avoir été mis en tête par Isidore lui-même, par un libre emprunt à sa Chronique ;

2° La liste close des quatre grands conciles : *Quatuor autem principalia concilia... Prior harum Nicæna synodus*[1]*... Secunda synodus... Tertia synodus... Quarta synodus... Hæ sunt, ut prædiximus, quatuor... synodi...* a été prise à une collection wisigothique préexistante, au moyen de quelques modifications verbales, qui l'apparentent à saint Isidore ;

3° *Sed et si quæ sunt* jusqu'à *vigore*, avait été emprunté au décret de Gélase-Hormisdas et ajouté déjà dans cet ancien recueil, comme une porte ouverte aux conciles postérieurs, qui constituaient le plus bel acquis de cette collection.

4° Vient à cette place l'annonce du recueil lui-même : « *Quarum etiam gesta in hoc opere condita continentur* », phrase fatidique, qui fut transcrite par inadvertance jusque dans les Étymologies où elle n'avait plus de sens.

5° Le conspectus sur l'ordre suivi dans la collection : *In principio autem hujus voluminis Nicænam synodum constituimus...* ; *deinceps... sub ordine numerorum ac temporum... locabimus ; subjicientes etiam decreta...*, puis la remarque sur l'exclusion des Canons Apostoliques, prise d'ailleurs, en partie,

1. Ces deux débuts de phrase ainsi rapprochés montrent que le texte original comportait : « *Quatuor autem principales* SYNODOS...

à Denys le Petit, constitue la table et la justification de la compilation gothico-isidorienne.

6° L'enclave : *Quatenus... et sancti præsules... et obedientes ministri*, qui marque si auctoritativement le but du compilateur, a été utilisée par l'évêque de Séville, et elle porte sa marque.

7° La finale étymologique : *Canon autem græce* n'est qu'un passage des Étymologies d'Isidore, qui a été adjoint à la préface conciliaire par l'évêque érudit, avec la prétention d'expliquer les variantes qu'il trouvait entre les titres des conciles de son recueil.

§ III. — La série des Décrétales.

Puisque nos coups de sonde à certains endroits de la préface de l'*Hispana* ne nous ont amenés qu'à de faibles probabilités en faveur du rôle de saint Isidore, force nous est de procéder à de plus larges et profondes fouilles dans le terrain des conciles et des décrétales de cette collection.

Nous commencerons par ces dernières, parce qu'elles forment dans l'*Hispana* un tout homogène, qui n'a pas été bouleversé par les recensions successives. En effet, tandis que, dans la série conciliaire, nous aurons à étudier :

1° la stratification primitive révélée par la table;

2° un premier accroissement visible dans les plus anciens manuscrits ;

3° d'autres alluvions déposées en des temps plus rapprochés et en des régions diverses ;

4° peut-être même un substratum plus ancien, corrélatif aux *Excerpta canonum* de certains manuscrits archaïques; pour les décrétales, la couche primitive ne s'est pas laissé infiltrer par des lettres nouvelles, si bien que la liste est restée la même dans toute son étendue, jusqu'aux derniers jours de l'Église wisigothique[1].

Une preuve de cette stagnation qui n'a jamais été aperçue, se voit encore dans le libellé actuel des *Excerpta canonum*, table méthodique tenue à jour. Alors que pour les décrets des conciles, elle énonce d'abord le chiffre du canon, puis le

1. La remarque a été faite déjà par Maassen, o. c., p. 689.

numéro d'ordre de l'*Hispana* par exemple : Conc. Valent. titulus III, cap. 45, Conc. *Nic. titulus* (= can.) 2, cap. *(de Hispana)* 1 ; pour les décrets des papes, au contraire, c'est d'abord le numéro de l'*Hispana*, puis le chapitre de la décrétale : v. gr. *Epist. Innocentii ad Felicem* 9, *titulus* (= *cap.*) 5.

Cette seconde manière, la plus logique et commode, a dû être prise primitivement aussi pour les conciles. Mais par suite des accroissements successifs de la collection, le concile de Valence, qui était le 35e de la série primitive, est devenu le 45e. Il fallut donc substituer ce nouveau numéro. On le fit en surcharge : *Conc. Valent.* (*cap.* 35) *titul.* 3, *cap.* 45.

Pour les décrétales, la série étant intangible, la numération resta en sa disposition primitive.

A. — *Les anciennes collections de décrétales*

Hors d'Espagne. — En Espagne, au cours du VIe siècle. — Le recueil de Denys à la base de celui de l'*Hispana* complétée en Espagne.

Nos recueils canoniques, quand ils prétendirent à se suffire à eux-mêmes, durent s'adjoindre une collection de lettres ou décrétales des évêques de Rome. Le recueil espagnol se trouve ainsi complété dans ses plus anciennes éditions, et la seconde partie est même annoncée, dès la préface générale, par une phrase plus expressive que partout ailleurs du dogme de la primauté papale : « *subjicientes etiam decreta præsulum Romanorum, in quibus pro culmine sedis apostolicæ non impar conciliorum exstat auctoritas.* Et, en tête de cette seconde partie, on lit, en guise de table répondant à celle de la partie conciliaire, l'énumération suivante : *Incipit numerus decretalium viginti episcoporum : Damasi, Siricii, Innocentii, Zosimi, Bonifacii, Cœlestini, Leonis, Flaviani, Petri, Hilarii, Simplicii, Acacii, Felicis, Gelasii, Anastasii, Simachi, Hormisdæ, Joannis, Vigilii, Gregorii.* »

Voilà donc vingt noms, dont seize de papes législateurs. On n'en était plus à la primitive collection de Décrétales romaines[1], réduite, on le croit, à quatre décrétales d'Innocent,

1. L. Duchesne, *La première collection romaine des Décrétales* dans *Atti del IIe congresso intern. di archeologia cristiana Romæ*, 1902.

puis à huit, commençant toujours par celles d'Innnocent, et se poursuivant, en dépit de l'ordre chronologique, par celle de saint Sirice, pour aboutir à celle de saint Célestin de 429.

A cette époque, ce recueil, formé à Rome, fut apporté à Arles, et s'est conservé tel quel dans la collection *Quesnelliana*, avec ce titre : *Incipiunt epistolæ decretales diversorum episcoporum;* à ce titre, l'*Hispana* est restée assez fidèle. Dans la collection gallicane de Corbie, dès sa première recension, on joignit les lettres de saint Léon aux évêques de l'Apulie, de l'Italie, et à Turribius d'Astorga. Ces lettres constituaient désormais une série disposée chronologiquement suivant la succession des papes et s'arrêtant vers le milieu du ve siècle. A remarquer que « toutes ces décrétales possédaient un intérêt pratique, et, dans l'application du droit ecclésiastique, une autorité semblable à celle des rescrits impériaux dans la jurisprudence[1] ».

Cependant, vers l'an 500, profitant de la réaction byzantine qui suivit la mort de Gélase, Denys le Petit avait réussi à mettre en vogue et à faire authentiquer par Hormisdas une pauvre série de trente-neuf décrétales, dont plusieurs assez insignifiantes. Celle-ci, par ses prétéritions mêmes, devait jeter le soupçon sur trois ou quatre commonitoires des grands Papes du ve siècle. Les collections récentes avaient dû prendre parti entre les deux recueils, romains tous deux.

L'insertion des Décrétales n'était donc pas une nouveauté dans les collections canoniques étrangères à l'Espagne. Mais, dans ce pays même, elles étaient déjà réunies aux canons des conciles, comme le montre ce décret préliminaire du IIIe concile de Tolède de 589 : « MANEANT *in suo vigore conciliorum omnium constituta, simul et synodicæ Præsulum Romanorum epistolæ.* » Quand on rapproche cette assertion sur l'égale autorité des deux sources, et surtout l'expression *Præsulum Romanorum*, de la préface annonçant les décrétales dans l'*Hispana*, on ne peut se défendre, encore une fois, de supposer que les Pères de Tolède, en 589, font allusion à une ancienne collection espagnole pourvue d'une préface très voisine de celle de l'*Hispana*, et possédant aussi des lettres des Papes.

Il faut même remonter jusqu'au premier concile de Braga (563), donc à soixante-dix ans en arrière, où fut relue « *auc-*

1. E. RÉVILLOUT, *Le Concile de Nicée*, p. 153. Les tendances systématiques de l'auteur n'empêchent point plusieurs de ses remarques d'être exactes.



toritas sedis apostolicæ ad Profuturum », et au second concile de la même métropole (572), où saint Martin de Dumium célèbre cette « *Petri cathedra certissimæ auctoritatis* », professant obéissance aux lettres papales qu'il a « consultées curieusement ». Il ajoute : « *Quæ ex Romani antistitis auctoritate sacerdotes hujus provinciæ retinentes scripta.* » Tout cela suppose une collection de décrétales en usage traditionnel dans toute l'Espagne dès la seconde moitié du VIe siècle. Comme Denys le Petit est mort vers 550, il est à croire que, peu après sa mort, sinon avant, sa collection était passée en Espagne.

Le rédacteur de l'*Hispana* l'avait certainement sous les yeux quand il composait sa préface, qui ne se lit plus que dans les deux manuscrits de la recension gallicane, dans le manuscrit catalan d'Urgel et dans le Pseudo-Isidore, mais qui a toutes chances d'être authentique.

Préface
des Décrétales de Denys[1]

... *Nihil prorsus eorum quæ ad ecclesiasticam disciplinam pertinent omittit inquirere, præteritorum Sedis Apostolicæ Præsulum constituta, qua valui cura diligentiaque collegi, et in quemdam redigens ordinem titulis distinxi compositis : ita dumtaxat ut singulorum pontificum, quotquot a me præcepta reperta sunt, sub una numerorum serie terminarem, omnesque titulos huic præfationi subnecterem, eo modo quo dudum de Græco sermone Patrum transferens canones... ordinaram.*

Préface
des décrétales de l'Hispana[2]

Hactenus digestis conciliis sanctorum Patrum, sequentur decreta Præsulum Romanorum. Præfatæ Sedis Apostolicæ Præsulum constituta, quæ ad fidei regulam vel ad ecclesiasticam pertinent disciplinam, in hoc libro diligenti cura collecta sunt, ita ut singulorum pontificum quotquot decreta a nobis reperta sunt, sub uniuscujusque epistolæ seriem propriis titulis prænotarentur, eo modo quo superius priscorum patrum canones nostro studio ordinati sunt, quatenus lectoris industria facilius intelligere possit, dum capitulis propriis intendit.

Mêmes expressions marquant le même but, le même ordre et les mêmes procédés d'édition par chapitres, mais avec des divergences de détail, sur lesquelles nous reviendrons.

C'est, en effet, la collection des trente-neuf décrétales de Denys qui a servi de base au premier compilateur des décrétales de l'*Hispana*. Mais cet érudit a dû partager l'étonnement de dom Pitra dans sa préface aux Lettres des Papes : « Autant

1. P. L., t. LXVII, col. 231.
2. MAASSEN, o. c., p. 690. Voir le texte du *Codex Rachionis* à l'appendice VI.



ce recueil est précieux par la sincérité des documents, autant il est difficile d'expliquer pourquoi il est réduit à quarante lettres, parmi cent-soixante que nous connaissons ; et pourtant Denys assure qu'il a mis le plus grand soin à recueillir ce qu'il nous donne[1]. » Peut-être le compilateur de l'*Hispana*, Isidore ou un autre, fut-il plus clairvoyant que le savant cardinal, et sans percer à jour les intentions toutes byzantines du moine grec, eut-il des doutes sur son zèle pour l'orthodoxie[2]. En tous cas, il agit tout comme s'il le pensait, et ne se fit point scrupule de compléter sa collection. Il le fit à l'aide de l'*Epitome* espagnol et des recueils gallicans, comme nous le dirons plus loin.

B. — *Époque et auteur de la compilation*

Série arrêtée vers 600. — Deux arguments de détail en faveur d'Isidore.

Pour fixer la date approximative de cette série de décrétales, il ne suffit pas de voir la date de la dernière d'entre elles, car elle aurait pu être ajoutée longtemps après la constitution du recueil. Et c'est justement le cas de la série de l'*Hispana :* la lettre d'Hormisdas placée en queue de la collection, hors de sa place chronologique, est évidemment une addition de la dernière heure, mais qui répond trop aux préoccupations du rédacteur de la préface pour n'avoir pas été placée là par lui.

Par ailleurs, la série est arrêtée au pontificat de saint Grégoire († 604). Et l'on n'a pas de raison sérieuse de retrancher aucune de ces décrétales de la recension primitive.

Si les lettres des papes postérieurs à Hormisdas (514-523) : Jean II, Vigile et Pélage sont si rares qu'elles donnent, tout d'abord, l'impression d'un recueil arrêté vers 525, et complété fort négligemment, il faut constater qu'en ce milieu du VIe siècle, si agité en Espagne par les conquérants, à Rome par les querelles byzantines des Trois Chapitres, les rapports de l'Église d'Espagne avec le centre de la catholicité se trouvèrent plus

1. PITRA, *Analecta novissima*, I. p. 37.
2. Il semble d'un mot marquer l'insuffisance de Denys quand il spécifie qu'il colligé non seulement les décrétales disciplinaires, mais encore les écrits dogmatiques des Papes : *Constituta quæ ad fidei regulam pertinent.*



distendus que jamais. Il fallut le génie et l'activité de Grégoire le Grand pour renouer la correspondance avec l'Espagne officiellement convertie au catholicisme. Aussi les trois lettres de saint Grégoire sont bien à leur rang dans la série des décrétales et datent cette série elle-même des environs de l'année 600, époque qui convient bien à l'activité canonique de saint Isidore.

I. Mais voici qui va nous mettre tout à fait sur la piste de saint Isidore. Le compilateur des décrétales de l'*Hispana* avait entre les mains, croyons-nous, avec tous les auteurs, la collection de Denys, dont les décrétales commençaient par la lettre de Sirice à Himère ; il connaissait de plus l'*Epitome* espagnol, qui contenait aussi cette importante lettre de Sirice à l'évêque de Tarragone. Mais il n'y avait pas d'autres lettres de ce pape dans ces deux collections.

Saint Isidore en était au même point au début de sa carrière littéraire, car, voici ce que nous lisons à ce sujet dans un article de son *De Viris illustribus*, consacré extraordinairement à un Pontife romain, à cet ancien pape Sirice, qui n'avait pas les mêmes raisons que Grégoire le Grand de figurer dans cette galerie d'hommes illustres. Que va-t-il en dire ? Aurait-il trouvé un inédit siricien ? Écoutons plutôt : « *Siricius, clarissimus pontifex, et Romanæ Sedis antistes* — voici une première rime bien isidorienne — *scripsit decretale opusculum directum ad Eumerium Tarraconensem episcopum*... Reperimus et aliam *ejus epistolam* « *ad diversos episcopos missam* », *in qua condemnat Jovinianum hæreticum atque Auxentium, ceterosque eorumdem sequaces. Praefuit Romæ annos quatuordecim* (384-398). *Obiit Theodosio et Valentiniano regnantibus*[1]. » Cette seconde lettre contre Jovinien est la décrétale : *Optarem semper.*

Ainsi saint Isidore connaît deux lettres de Sirice : il lisait la première à Himère de Tarragone dans Denys le Petit ou dans l'*Epitome* espagnol, etc... Mais l'autre, comme il le fait bien sentir, ne s'y trouvait pas. Il l'a trouvée : « *reperimus et aliam.* » Où l'a-t-il trouvée, sinon dans ces collections gallicanes[2], qui se présentent encore une fois à nous, comme la documentation préférée du métropolitain de Séville.

1. Isidori, *De viris illustribus*, c. xvi ; P. L., t. LXXXIII, col. 1092.
2. Maassen, o. c., p. 240, la signale non seulement dans la collection Quesnel mais aussi dans celles de Freisingen, du Vatican, de Colbert et de Diessen, et dans le manuscrit de Cologne de la collection de Saint-Blaise.

Or, que voyons-nous dans l'*Hispana ?* Après la lettre de Sirice à Himère, vient la lettre de Sirice contre Jovinien, et avec le titre exact que lui donne saint Isidore dans son *De Viris* : « *per diversos episcopos missa adversus Jovinianum hæreticum ejusque socios*[1]. » Qu'en faut-il conclure, sinon qu'elle a été ajoutée à la collection dionysienne de l'*Hispana* par saint Isidore lui-même, ou du moins signalée par lui au collecteur ? De là à dire qu'il est l'auteur de cette collection de Décrétales, et même de la collection canonique entière, il n'y a plus « l'immensité », mais un pas, aisé à franchir avec un peu de bonne volonté.

Il y a deux objections faciles à résoudre :

1º Saint Isidore n'est peut-être pas le seul auteur du *De Viris ?* S'il s'agissait des treize premiers articles, qui manquent en certains manuscrits, on devrait douter. On pourrait même le faire encore s'il s'agissait d'une notice moins personnelle que celle-là. Mais ici, le ton et le style sont d'Isidore, et la distinction qu'il fait entre les deux lettres de Sirice répond parfaitement bien à ce que nous savons par ailleurs de l'état des collections canoniques de l'époque : celle de Denys, qui ne contient que la première, de même que l'*Epitome ;* celles de Gaule en contiennent une seconde, et aussi l'*Hispana*, où l'évêque de Séville l'a ajoutée.

2º Mais on pourrait dire encore que cette seconde décrétale, saint Isidore l'a trouvée précisément dans l'*Hispana* (qui alors serait antérieure à son *De Viris*, ce qui est une vraie difficulté). Mais ce n'est pas possible, car dans l'*Hispana*, on lit une troisième décrétale de Sirice : « *Cogitantibus nobis* », qui est absente de la collection de Denys, comme de celles de Gaule et de l'*Epitome*, et qu'Isidore n'aurait pas manqué de signaler avec la deuxième, s'il avait alors connu l'*Hispana*. Il n'aurait pas dit : « *Reperimus et* ALIAM. »

Ainsi, en 616-618, au moment où il écrivait son *De Viris*, il ne parlait encore que de deux décrétales de Sirice, parce qu'il n'avait alors à sa disposition qu'un certain nombre de recueils gallicans. Mais il a dû poursuivre des recherches canoniques si bien amorcées, réunir d'autres sources et y trouver cette troisième décrétale, en quelque collection particulière, si bien cachée qu'elle n'a pu encore être retrouvée[2].

1. P. L., t. LXXXIV, col. 637.
2. Nous reviendrons dans le prochain paragraphe sur ce travail de compilation.



II. Ainsi, cette note du *De Viris illustribus* nous montre l'évêque de Séville en plein travail d'investigation. Deux autres notices du même ouvrage vont nous amener à une seconde constatation toute semblable. On se rappelle[1] que le *De Viris* publié par saint Isidore n'est pas entièrement de sa composition : il a pris tel quel un document préexistant, venu en partie d'Afrique, et il l'a complété de son crû. Or, au tout premier article de ce catalogue, il a transcrit, sans y rien changer, la note de son vieil auteur qui admet l'authenticité sommaire des « Proverbes » du pape Xyste : « Quelques-uns pensent que le livre a été rédigé par des hérétiques, non par Xyste. Mais le bienheureux Augustin réfute cette opinion, en affirmant dans un de ses ouvrages que c'est bien le martyr qui l'a composé[2]. »

Parmi ces « quelques-uns » qui condamnaient le pseudo-Xyste, le vieil auteur entend évidemment l'auteur du décret de Gélase ; mais il n'admet pas son anathème qui est si exprès. Car, dans ce « *De libris recipiendis* », on lit en propres termes : « *Liber Proverbiorum ab hæreticis conscriptus, et sub sancti Sixti nomine signatus, apocryphus.* »

Tout au contraire, quand il parle en son propre nom, dans la suite de son *De Viris*, Isidore tient grand compte de cet *Index* des livres prohibés ; et, à propos de l'opuscule d'une certaine Proba, bien qu'il soit admis désormais en Espagne, il tient à ajouter : « *Quod tamen opusculum* [*Probæ*] *inter apocryphus scripturas inseritur*[3]. » Ce changement d'attitude vis-à-vis d'un même document ecclésiastique suppose chez Isidore de Séville un examen personnel du décret de Gélase, qui s'est terminé par une acceptation presque contrainte d'un de ses anathèmes : « Et *pourtant*, il est inséré [au catalogue officiel admis de tous] entre les écrits apocryphes. »

Or qu'est-ce que nous trouvons à la fin de l'*Hispana ?* Précisément la lettre de Gélase, mais dans la recension un peu plus développée que lui avait donnée le pape Hormisdas. Nous avons dit qu'elle est placée hors de son rang chronologique, mais qu'elle répond si bien à plusieurs paragraphes de la préface générale adaptée à la collection espagnole, qu'elle fait partie de la collection au même titre que cette préface même.

1. Voir plus haut, ch. I, § 1. Le *De Viris illustribus*, p. 51.
2. P. L., t. LXXXIII, col. 1084.
3. P. L., t. LXXXIII, col. 1093.

Ce n'est pas une addition postérieure, mais une adjonction de la dernière heure, un repentir du préfacier. La tradition manuscrite lui est d'ailleurs favorable ; elle se lit dans la recension espagnole, et si plusieurs codices de la recension gallicane ne la donnent pas, la table des deux plus anciens d'entre eux : celui de Strasbourg et celui de Vienne la donne aussi en fin de série. Si bien que Maassen conclut : « Il est vraisemblable qu'elle fait partie de la collection primitive. »

Que s'est-il produit ? On sait que ce décret de Gélase est un document anonyme, dont le pape Hormisdas lui-même, dès 520, se servait comme faisant autorité dans l'Église catholique, et qu'il l'avait envoyé avec quelques additions de son crû aux évêques d'Espagne[1]. Ainsi authentiquée, la lettre avait été utilisée par le rédacteur du prologue du III[e] concile de Tolède en 589 : si ce n'était Isidore lui-même, c'était donc son frère Léandre ou quelque clerc de leur entourage.

Cependant elle n'avait pas encore trouvé place dans l'*Epitome*. Mais, dans l'*Hispana*, elle est au contraire, ajoutée à la fin des décrétales, après les lettres de saint Grégoire le Grand. Le compilateur qui avait fait cette collection n'avait pas été frappé de son omission. Il se trouvait donc exactement dans la situation d'Isidore transcrivant une notice contraire au décret de d'Hormisdas. De même que l'évêque de Séville vers 616 rendit enfin hommage à ce décret dans une notice nouvelle, de même il dut remarquer l'omission faite dans les Décrétales.

Tout de suite, l'intervention de saint Isidore se présente à l'esprit, et elle paraît plus vraisemblable si, réunissant les deux indices signalés plus haut, nous disons :

1° Avant d'écrire son *De Viris*, avant 616, saint Isidore ne connaissait pas les deux dernières lettres de Sirice, et n'admettait pas sans réserves la rédaction hormisdienne du décret de Gélase. Donc alors l'*Hispana* n'était pas encore complétée de ces deux décrétales, ni sans doute composée.

2° En écrivant son *De Viris*, pourtant, il colligeait les lettres de Sirice, il admettait le décret d'Hormisdas. Comme ces deux pièces ont leur place dans l'*Hispana* authentique, il est à croire que saint Isidore n'est pas étranger à leur insertion, et donc à la rédaction définitive de cette grande collection, qui se daterait ainsi de 618 à 636. Mais nous verrons bientôt qu'il

1. Chapman, *On the Decretum Gelasianum*, dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 191-194.

faut abaisser cette date aux environs de l'année 633, sinon pour les décrétales, du moins pour les conciles.

C. — *Rôle du compilateur des Décrétales*

Les décrétales de Denys. — Celles de Damase, de Sirice, de Léon, d'Hormisdas, des évêques espagnols.

Il semble que nous pouvons deviner le procédé du rédacteur. Ses sources de prédilection sont le recueil de Denys le Petit et des collections gallicanes plus complètes que celles que nous connaissons actuellement. S'il a suivi très souvent la pauvre collection de Denys, c'est qu'il veut, comme il dit dans son prologue général, suivre un ordre chronologique, c'est qu'il lui emprunte son classement si clair et son texte si sûr. Tout l'y engageait : le nom même de Denys le Petit, l'origine romaine et l'autorité papale de sa collection, « *quæ hodie usu celeberrimo Ecclesia Romana complectitur*[1] ».

Il lui prend aussi ses *tituli* ou rubriques, qu'il affecte chacun d'un numéro. Toute la différence — et elle est heureuse — c'est qu'il constitue, à l'exemple des recueils gallicans, une autre numérotation par décrétale : « *Sub uniuscujusque epistolæ seriem* », au lieu de laisser, comme Denys, toutes les lettres d'un même pape « *sub una numerorum serie* ».

Ainsi guidé par la succession des pontificats qu'il suit scrupuleusement dans la *Dionysiana*, il la complète, de ci, de là, (n. 1, n. 2, n. 81, n. 83, n. 88) par des lettres des recueils gallicans, ou par des lettres de l'*Epitome* (n. 72-76, n. 77, n. 82, n. 85-86), ou plutôt du manuscrit qui avait été résumé déjà par l'*Epitome*, celui n'étant que « *capitolatio epistolarum decretalium, sententiæ tantum* ». En somme, nous concluons avec Révillout : « C'est le vieux codex gallican qui devint plus tard le fond principal de la grande collection espagnole », avec l'*Epitome* tarraconais et les décrétales de Denys. Mais il n'y a rien en ce syncrétisme qui ait pu déplaire au compilateur des Étymologies.

Par-dessus toutes ces stratifications profondes, il épand l'alluvion des lettres adressées à l'Espagne (n. 84, n. 89-103, n. 104). Cette dernière pièce était, nous l'avons dit, une recen-

1. Cassiodore, *Institut*, 23. De même, pour les canons de Nicée, il avait jugé bon de troquer la version gallicane de l'*Epitome* contre la version italique dite « isidorienne ».

sion du décret de Gélase par Hormisdas à destination de l'Espagne. Toutes ces lettres, se trouvant pour la première fois dans la collection espagnole, doivent déceler l'époque et l'auteur de la recension primitive.

Or, c'est ce travail même du rédacteur qui décèle l'initiative d'Isidore. En effet, si l'on exclut de la série espagnole les décrétales dionysiennes, qui y prennent place très généralement dans leur ordre, on voit apparaître comme six nouveaux îlots de lettres papales :

1° Deux de Damase ;
2° Deux nouvelles de Sirice ;
3° Vingt-neuf lettres dogmatiques de saint Léon ;
4° Dix lettres écrites par Hormisdas ou à lui adressées ;
5° Les lettres de différents papes à des évêques espagnols.

Or ces cinq séries d'additions répondent au génie, parfois aux préoccupations personnelles, de saint Isidore :

1° Pour les décrétales de Damase, dont la première est une définition de foi, et la seconde contient les anathématismes du concile de l'an 378, nous devons remarquer qu'elles correspondent au but du rédacteur de la préface aux Décrétales. Il a senti le besoin de compléter celle de Denys le Petit, qui ne parlait que de règlements disciplinaires ; car il ajoute : « *Constituta quæ* AD FIDEI REGULAM *vel disciplinam ecclesiasticam pertinent.* » On dira que ce souci dogmatique pouvait venir à bien d'autres qu'à l'évêque de Séville. Du moins cette documentation convient-elle bien à un ancien adversaire de l'arianisme wisigothique.

Bien mieux, nous avons vu[1] que saint Isidore, en toutes ses *Regulæ fidei*, dans son *De officiis*, l. II, c. 24, au canon 13 de Séville, et encore au 1er canon du grand concile de Tolède, avait fait un sort à la première décrétale de Damase. S'il s'y inspire, en effet, du Symbole de S. Athanase et de la prétendue *Fides Damasi*, il n'a trouvé l'enclave : « SINE PECCATO *hominem suscepisse* », que dans ces authentiques professions de foi damasiennes. N'est-ce pas lui qui les a insérées en tête de l'*Hispana* ?

Ces deux décrétales se trouvant dans la collection romano-arlésienne de Quesnel, il n'y a pas à douter que le compilateur de l'*Hispana* ait, une fois de plus, complété sa série par un emprunt arlésien.

Sans doute les deux documents se lisent, sinon dans l'*Epi-*

1. Voir plus haut, p. 115.

tome, du moins dans d'autres collections que celle de Quesnel[1]. Mais, ou bien le second se soude au premier comme étant une seule lettre de Damase, ou bien il est incomplet des canons qui le concluent dans l'*Hispana*, comme dans la *Quesnelliana*. C'est donc bien à ce code vénérable qu'Isidore a emprunté. Toute la différence entre les deux recueils réside dans le titre qu'ils donnent au second document : *Confessio fidei catholicæ quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenum*, dit l'arlésien ; *Epistola ejudem papæ Damasi ad eumdem Paulinum*, dit l'espagnol. Or, Baluze et Ballerini croient que l'*Hispana* a raison sur ce dernier point comme sur le premier, et que le concile romain qu'elle présente en second lieu a bien fait l'objet d'un second envoi de Damase au patriarche d'Antioche. Le recenseur de l'*Hispana* aurait-il eu en mains cette lettre d'envoi aujourd'hui perdue ? Bien plus probablement, il a déformé le titre de la *Quesnelliana*, pour le réduire à la commune rubrique de « lettres[2] ».

2° Les deux décrétales de Sirice : *Optarem semper* et *Cogitantibus novis*, constituent un des enrichissements les plus caractéristiques de l'*Hispana*.

Nous avons dit comment elles s'adaptent très bien à la mention que fait saint Isidore, au chapitre XVIe de son *De Viris* : « *Reperimus et aliam* [*Siricii epistolam*]. » S'il en avait trouvé deux d'un seul coup, on pourrait dire qu'il les avait peut-être tout simplement découvertes dans une *Hispana* préexistante. Mais il en trouve une et s'en fait gloire, en attendant d'en trouver une seconde, au moment où il compilera l'*Hispana*.

Nous avons dit également que la source de a première est facile à trouver dans les recueils gallicans du type de la *Quesnelliana*, tandis que celle de la seconde reste encore cachée. Tout ce qu'on peut risquer, c'est de poursuivre les indications de dom Coustant[3], qui remarque la concordance, de fond et de forme, de cette lettre avec celle du même pape qui fut lue au concile de Telept en Byzacène[4]. Or ce concile fait mention d'une autre lettre de Sirice, qui n'a pas été copiée dans les actes du concile africain, sans doute parce qu'elle

1. Cf. MAASSEN, o. c., p. 232.
2. MAASSEN, l. c., p. 233.
3. Cf. P. L., t. XIII, col. 1162-1163.
4. Voir cette lettre dans la recension augmentée de l'*Hispana*, au concile de Télept. P. L., t. LXXXIV, col. 238.

disait les mêmes choses que la première. Ce serait donc notre lettre : *Cogitantibus nobis.*

Mais comment est-elle venu échouer dans l'*Hispana*? Ni les recueils africains, ni Ferrand n'en ont gardé souvenir. Mais un historien averti, qui ne croit pas qu'en législation ecclésiastique la ligne droite soit toujours le plus court chemin d'un point à un autre, ne fera nulle difficulté de chercher la lettre en question dans les collections gallicanes qui ont fait place au concile de Telept. Malheureusement il ne la trouvera point, dans les manuscrits existants, et il devra rendre de particulières actions de grâce à l'érudit espagnol qui nous l'a conservée, et que nous appelons Isidore de Séville[1].

3° Le dossier dogmatique de saint Léon, outre qu'il répond aux intentions dogmatisantes du rédacteur de la préface, est bien en harmonie avec le rôle joué par saint Isidore avant et pendant son épiscopat. Sous la direction de son frère Léandre, il s'emploie à la controverse arienne, au risque de sa vie[2]; puis, après lui avoir succédé, sur le siège de Séville, il s'en prend lui-même aux Acéphales, hérétiques débarqués des rivages de Byzance. Rien ne pouvait lui être plus utile que les lettres de Léon le Grand contre l'Eutychianisme. Aussi voyons-nous que dans l'*Ordo concilii celebrandi*, dont le fond primitif remonte certainement au IVe concile de Tolède, où le vieux saint Isidore tient une si grande place, on recommande aux évêques assemblés la « lecture de l'épître du pape Léon à l'évêque Flavien sur les erreurs d'Eutychès et le mystère de la Trinité[3]. » Lui-même avait personnellement recherché cette correspondance du grand pape du ve siècle, puisque, dans son *De Viris illustribus*, il se donne la peine de signaler deux écrivains de second ordre : Proterius d'Alexandrie et Paschasinus de Lilybée[4] qui avaient écrit chacun « une lettre pascale au susdit pape Léon[5] ».

Maassen[6] a indiqué suffisamment les sources de cette série

1. Gonzalez dit dans ses notes au concile de Télept qu'on le trouve dans un manuscrit de l'Escurial des *Opusculades* de Martin de Braga.
2. Cf. *De viris illustribus*, c. 41.
3. *Codex Rachionis*, dans l'appendice.
4. *De Viris illustribus*, c. 23 et c. 24. P. L., t. LXXXIII, col. 1095.
5. Il les avait vraisemblablement trouvées en appendice du livre de Denys le Petit sur le Cycle pascal, et s'il ne leur a pas fait place dans l'*Hispana*, c'est que, semble-t-il, leur objet était trop étranger à la discipline canonique ; aussi leur a-t-il fait un sort dans ce capharnaüm du « *De Viris* ».
6. Maassen, o. c., p. 703.

léonine, d'une part dans un dossier de vingt-six lettres contre l'Eutychianisme, d'autre part dans les sept lettres de Denys, puis six lettres de l'*Epitome*. Ce qui nous étonne le plus, ce sont les vingt-six lettres dogmatiques, rangées dans un ordre chronologique admirable. Elles nous font songer à une collection italienne du VIe siècle, telle que celle que nous a conservé le manuscrit du Vatican 1342[1]. Pour expliquer comment un recueil analogue a pu venir en Espagne, on peut rappeler qu'il s'en trouve un semblable dans le *codex* qui contient la collection catalane dite de Novare XXX (66), et encore dans le *codex Divionensis* (Montpellier, 58). Sans doute il ne faut pas oublier que le recueil gallican de Quesnel avait déjà trente-deux décrétales de saint Léon ; mais quatre seulement se retrouvent dans ce riche dossier, qui fait l'une des parures de la collection espagnole.

4° La constitution du dossier d'Hormisdas dans l'*Hispana* n'offrit aucune difficulté, tant ce pontife était soigneux d'envoyer ses décrétales aux évêques espagnols qui lui en faisaient la demande, voire à ceux qui ne les lui demandaient pas. Ainsi il écrit à l'évêque Jean d'Elche en 517 : « Nous vous faisons savoir par votre diacre Cassien que nous vous avons envoyé les décrets généraux par lesquels nous avons réglé comme il faut l'observation des canons, et les précautions à prendre vis-à-vis de ceux qui reviennent à nous du clergé grec. Ils vous enseigneront aussi par les décrets ecclésiastiques l'ordre et la procédure à tenir[2]... » Cette lettre s'accompagnait évidemment des « décrets » anciens, et aussi d'une instruction récente : la décrétale *Benedicta Trinitas*, qui suit immédiatement dans l'*Hispana*[3].

Deux ans plus tard, sa paix faite avec Jean de Constantinople, il en fait part au même évêque, lui communiquant les lettres de soumission de l'empereur et du patriarche, qui ont été annexées à l'*Hispana* à leur place chronologique, c'est-à-dire avant la seconde lettre à Jean d'Elche[4]. Pour plus de sûreté, il envoie à tous les évêques d'Espagne une lettre toute semblable avec un extrait de l'acte de soumission du patriarche[5].

1. O. c., p. 512.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 819.
3. P. L., l. c.
4. On remarque ici cependant une entorse à cet ordre : la première lettre suit cette seconde.
5. P. L., t. LXXXIV, col. 823.

Quelque temps après, nouvelle lettre à Salluste, évêque de Séville, auquel il confie le vicariat apostolique pour toute « cette lointaine province de Bétique et de Lusitanie ». Cette mission est appuyée par une seconde lettre adressée aux évêques de cette région. Enfin, il ne manque pas à son habitude d'envoyer à son nouveau représentant « *hæc studio ecclesiasticæ pacis instrumenta*[1] », c'est-à-dire tout le dossier des affaires d'Orient. C'est donc à Séville même que le compilateur de l'*Hispana* — Isidore lui-même ? — trouvait toutes les décrétales d'Hormisdas qu'il avait à insérer en son recueil.

Il y a une dernière lettre d'Hormisdas qui a trouvé sa place à la fin de l'*Hispana :* c'est le *Decretale... editum de scripturis divinis,* en d'autres termes le décret de Gélase renouvelé par Hormisdas. Qu'il ait été envoyé par lui aux évêques d'Espagne en même temps que les lettres sur le schisme d'Acace, ce point paraîtra infiniment probable à ceux qui sont au courant des habitudes de ce pontife : de même qu'il adressa à l'évêque Possessor ces « *capitula ecclesiastica* copiés dans les archives de l'Église romaine[2] », il n'y a guère à douter qu'il n'ait profité de son commerce épistolaire avec les évêques espagnols pour leur communiquer ce document émané, disait-il, « de la vénérable sagesse des Pères ».

5° Les décrétales adressées à des évêques espagnols, si elles ne dénoncent pas absolument la main d'Isidore, nous permettent de circonscrire le lieu de composition de l'*Hispana.* Car toute cette série de décrétales espagnoles milite en faveur de Séville. Il ne faut pas compter ici la lettre ancienne à Turibe d'Astorga, qui se trouve en tous les anciens recueils. Si l'une des dernières est destinée à Braga qui est dans la Galice, si deux sont adressées à Ascanius de Tarragone, les six autres sont destinées à des évêques de la Bétique, sans compter les trois de saint Grégoire à saint Léandre de Séville, le propre frère d'Isidore.

La supposition de Gams en faveur de Tolède reste donc bien en l'air et ses arguments en paraissent dès lors d'autant plus inopérants. Qu'on ait écrit *Illicitanæ ecclesiæ* au lieu de *Tarraconensis* (n. 93), pour faire oublier le rôle de vicaire papal de l'évêque de Tarragone, c'est bien invraisemblable ; puisque les manuscrits les plus authentiques de l'*Hispana* l'appellent

1. P. L., t. LXXXIV, col. 827.
2. P. L., t. LXIII, col. 493.



en effet Jean d'Elche (= *Illicitanæ*). L'autre argument qui prétend qu'on aurait substitué le mot *Tolosana* à *Toletana* dans une lettre d'Innocent Ier (no 28) paraît encore plus subtil ; cette substitution viendrait du mépris des Tolétains pour le premier concile de Tolède (400) où leur évêque avait signé le onzième. Mais il n'y eut pas mépris, ni même méprise, car c'est bien à Toulouse que le concile eut lieu « plusieurs années après celui de Tolède de 400, et des évêques tarragonais y évoquèrent les affaires d'Espagne[1]. » La troisième raison apportée par Gams : les tendances schismatiques de l'église de Tolède semblent rendre plutôt inadmissible que la collection des décrétales de Rome ait été faite dans ce centre séparatiste.

Disons mieux : la réunion autour de Tolède d'Églises florissantes exigeait la codification des Lettres des Papes. Mais Tolède pouvait fort bien la demander à son aînée, l'Église de Séville. On sent la main d'Isidore jusque dans l'insertion de la lettre de saint Grégoire au roi Reccarède : il en faisait si grand cas qu'il jugea bon de la résumer au IVe concile (can. 75). On la reconnaît encore à la préférence donnée dans l'*Hispana* à la décrétale baptismale de Grégoire sur celle de Jean le Jeûneur, conformément à l'appréciation que saint Isidore en avait portée en son *De Viris* (ch. XXXIX et XL).

Aussi nous voudrions qu'on maintienne ses titres à la compilation des décrétales, même s'il fallait dire que l'évêque de Séville est totalement étranger à la collection des conciles ou si l'on faisait remarquer qu'il n'y eut guère qu'à ordonner un recueil déjà presque complet, ce qu'il nous reste à examiner.

IV. — La série conciliaire

Les manuscrits les plus rajeunis sont du Nord de l'Espagne. — Les additions communes aux autres manuscrits. — Certains ne contiennent pas les *Sententiæ* de 655. — D'autres ont, dans le texte même, la marque d'une recension première arrêtée après le concile de 633.

Jusqu'ici, pour déterminer la forme primitive de la série conciliaire de l'*Hispana*, les critiques se sont basés sur la *Table*, qu'on avait laissée intacte en tête de bien des manuscrits

1. Cf. Revillout, *Le concile de Nicée*, p. 157, note.

analysés par les Ballerini. Elle se clôt avec le concile de 633. La collection a donc été faite peu après cette époque.

Mais le corps même de ces manuscrits, la seule partie qui fût d'un usage pratique, a été considérablement farcie de conciles espagnols jusqu'au XVII[e] de Tolède, au cours du siècle où la collection espagnole fut utilisée en Espagne.

Pourtant, même dans cette partie constamment mise à jour, n'y aurait-il pas moyen de retrouver les couches successives ? Cette recherche n'a jamais été poussée à fond, et c'est par ces sondages néanmoins qu'on pourrait prouver que le développement normal de l'*Hispana* s'est fait dans le Sud de l'Espagne. En effet, de l'étude incomplète faite par Maassen sur les manuscrits de l'*Hispana*[1], il résulte que les deux manuscrits les plus touffus sont ceux d'Alvelda et de S. Millan[2] Car, en ce pays, on avait l'*Epitome* catalan, que l'on pillait inlassablement, sans se soucier des additions imposées par les conciles de Tolède.

Parmi les manuscrits moins excentriques de la collection *Hispana*, tous ajoutent — sauf un — aux concile grecs, la *Definitio fidei* du VI[e] concile général (680) dans une version qui fut envoyée en Espagne par Léon II en 682[3].

Ils ajoutent encore trois lettres de ce dernier Pape :

1° Aux évêques d'Espagne : *Cum diversa*,

2° A Quiricius : *Ad agnitionem*,

3° A Simplicius : *Cum singulare*,

Une lettre de Benoît II au notaire Pierre : *Benedicti presbyteri Petro : Juxta quod ;*

Enfin, de nouveau une lettre de Léon II au roi Ervige : *Cum unus esset.*

Toutes ces pièces sont englobées sous le titre de concile de Constantinople parce qu'elles ont été envoyées avec cette version latine du concile.

Ces additions ont été faites d'après le canon 6 du XIV[e] concile de Tolède, en 684, ainsi conçu : « *Unde his conciliis ea ipsa subnectenda decernimus.* » Le canon 7 prévoyait

1. Voir la liste des manuscrits de l'*Hispana* donnée par Maassen, o. c., p. 667-669 à l'appendice I, § 3. Il faut ajouter aux 14 manuscrits qu'il énumère, deux manuscrits de Rome : le *Vaticanus* 1341 et le *Vaticanus* 1127, tous deux du IX[e] siècle, et deux collections méthodiques de Paris, fonds S. Germain, 374, IX[e] siècle et lat. 1565 du XI[e] siècle, tous les quatre signalés par A. Thiel, *Epistolæ Romanorum Pontificum genuinæ*, t. I, Introd. p. XXVI.

2. Voir le tableau de ces additions dans l'appendice III.

3. Voir l'appendice III, à la fin du volume.



un ordre hiérarchique : « *Post Chalcedonense igitur concilium hæc debito honore, loco et ordine collocanda sunt* » ; il n'a guère été suivi, car, on a placé ce second concile de CP. après le premier.

Voilà donc un *terminus a quo* qu'on ne saurait anticiper. C'est tout au plus en 684 que ces nouvelles additions à l'*Hispana* ont pu être faites. Mais en voici d'autres qui remontent plus haut.

La collection des *Conciles gallo-francs* a été ainsi augmentée :

Après le Ier concile de Vaison, on a englobé le IIe de 529; au Ier concile d'Orléans, on a joint celui de 538 ; puis les conciles d'Epaone de 517, de Carpentras de 527, de Clermont en Auvergne de 535, avec la lettre au roi Théodebert, le Ve concile d'Orléans de 549 sous le faux nom : *Arvernense II*, qu'il avait dans l'*Epitome*.

Dans la collection des *Conciles d'Espagne*, au IIe concile de Tolède, on joint deux lettres de Montanus ; au IIIe concile de Tolède, on joint une lettre de Léandre. Après le IVe concile de Tolède, on ajoute la série des treize suivants à l'exception du XIIe (n. V-XVII), tenus de 636 à 694.

Dans la rédaction du Xe, il y a des variantes entre les manuscrits : *a*) le long chapitre 7 contre les esclaves des Juifs manque dans les manuscrits d'Urgel et de Gérone.

b) Mais dans tous les manuscrits de cette forme augmentée manquent les deux décrets de ce X^e^ concile : *Assumere poteramus* et *Vividis tractatibus*.

Après les *Capitula Martini*, on ajoute le IIIe concile de Braga de 675 ; et après le IIe de Séville, le concile de Mérida de 666.

La dernière de ces additions nous oblige à descendre au delà de 694. Il semble pourtant, au premier aspect, qu'il faille dater de bien plus haut les plus anciens remaniements ; car on remarquera 1° que les conciles espagnols de 675 et 666 sont hors série ; 2° que les conciles de Tolède, postérieurs au IXe (655), comportent des variantes foncières, disons plutôt des recensions indépendantes entre manuscrits divers. Après l'année 655 donc, les fouilles du terrain nous dénoncent des failles ou des bouleversements.

Tout au contraire, pour les conciles tolétains d'avant 655, et pour les synodes gallo-francs, ajoutés manifestement à la collection primitive, il y a unanimité de placement et de

recension entre les manuscrits existants. N'est-ce pas à croire que ces compléments divers sont le fait d'une entente préalable, ou mieux d'une ordonnance générale ?

En effet, nous allons voir tout de suite qu'en cette année 655, le IXe concile de Tolède constate en son prologue qu' « on a inséré » dans la plupart des exemplaires de l'*Hispana* « des *capitula* » si utiles, qu'il ordonne de « les ajouter aux vieux exemplaires[1] » ; nous verrons aussi que ces *capitula* adventices sont précisément un résumé des conciles gaulois. Il est donc presque sûr que les exemplaires approuvés comme complets en 655 étaient ceux qui contenaient ces conciles gaulois *in extenso*, et toutes les additions aux conciles tolétains II et III. Ces adjonctions ainsi autorisées officiellement, devinrent typiques.

Parmi les manuscrits de cette forme, certains cependant s'affirment plus près de la forme primitive.

Ainsi le *codex Hispalensis* et le manuscrit de Lugo, originaire de Tolède, tous deux brûlés dans l'incendie de l'Escurial, ne donnaient, après le IVe concile de Tolède, que la série qui va du Ve au XIIIe. Ils ne contenaient pas l'addition : « *Sententiæ quæ in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur* », et s'affirmaient ainsi comme de ces vieux spécimens visés par la préface du IXe concile de Tolède de 655, qui prescrit : « *Id communi definitione decrevimus ut capitula quæ in priscis canonibus minime habebantur inserta, pari promulgarentur sententia, et antiquis jungerentur regulis perenni jugitate mansura et omni reverentia conservanda*[2]. » Donc notre manuscrit de Lugo a ajouté ses conciles de Tolède sans obéir à cette prescription, et son fonds premier était bien antérieur à 655. Il n'avait pas — et cela est logique — le concile de Braga de 675.

Le manuscrit de l'*Escurial III* se daterait pour une autre raison de 655, car, non seulement il a ajouté avant la préface le Xe et le XIe conciles de Tolède, mais il n'avait, après le IVe que le Ve, le VIe, le VIIe et le VIIIe : il ne contenait donc pas le IXe de l'année 655. Il n'avait vraisemblablement pas davantage les conciles gaulois ajoutés dans ces formes augmentées.

Les codices *Albeldensis* et *Aemilianensis* contenaient ces

1. P. L., t. LXXXIV, col. 433.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 433.



conciles francs ; mais cela prouve que la collection se tenait à jour en certains diocèses d'Espagne, tandis que la province de Tolède avait un recueil exclusivement espagnol, ne tenant plus compte de ces documents étrangers, qui furent accueillis dans les recueils du Nord de l'Espagne à la fin du VIIe siècle et après.

Ce qui est caractéristique, avons-nous dit, c'est l'absence, dans le manuscrit de Lugo, des « *Sentences* » ordonnées par le concile de Tolède de 655, Or, d'autres manuscrits, maintenus à jour beaucoup plus tard que celui-là, ne contenaient pas davantage ces « Sentences » de 655 : ils avaient donc quitté l'Espagne à ce moment et servaient en des pays non soumis à Tolède. Ce sont les manuscrits de la forme gallicane, connus par le ou les textes de l'*Hispana* du Pseudo-Isidore, par le manuscrit de Vienne 411 et, avant 1870, par le manuscrit de Rachion de Strasbourg.

Avec des variantes de détail, ce qui les caractérise tous les trois, c'est qu'ils insèrent entre le IVe synode de Tolède et le premier synode de Braga, tous les autres conciles de Tolède jusqu'au XIIe, avec un fragment du XIIIe. Mais ce qui montre bien que c'est là une addition postérieure, c'est qu'ils ont laissé après le IVe concile, donc à son ancienne place, la préface entière du premier synode de Braga[1]. Cette erreur a été corrigée dans le manuscrit de Strasbourg, mais on y a laissé en souffrance, au contraire, un fragment du XIIIe concile de Tolède.

En somme, cette famille gallicane de l'*Hispana* représente le recueil arrêté, non seulement vers 655 comme le manuscrit de l'Escurial III, non seulement un peu avant cette date, comme le manuscrit brûlé de Lugo, mais entre 633 et 636, entre le IVe et le Ve concile de Tolède.

Ces recueils gallicans se distinguent encore par une autre anomalie : au lieu des « Sentences » prescrites par le concile de 655, ils présentent, immédiatement avant ce IXe concile, une suite désordonnée de décrets conciliaires :

1° C. 3 du IIIe concile de Tolède de 589 :

2° C. 7 du concile d'Epaon de 517 ;

3° et 4° Ch. 3, 6, 7, 8, d'un concile romain de 502;

1. Voir en particulier la table des conciles du recueil pseudo-isidorien du Mont-Cassin, édité dans *Bibliotheca Cassinensis*, t. I. p. 4.

5° et 6° C. 12 et 13 du IIIe concile d'Orléans de 538 ;
7° C. 26 du concile d'Agde de 506 ;
8° C. 79 du concile d'Elvire ;
9° C. 4 du concile d'Epaon de 517 ;
10° C. 21 du IIIe concile d'Orléans ;
11° C. 4 du Ve concile d'Arles de 554 ;
12° C. 6 du IIe concile de Séville de 619 ;
13° C. 14 du IIIe concile de Tolède de 589 ;
14° et 15° C. 8 et 9 du concile de Clermont de 535 ;
16° et 17° C. 7 et 8 du concile romain de 602.
18° et 19° C. 13 et 30 du IIIe concile d'Orléans ;
20° C. 3 du VIe concile de Tolède de 638.
21° C. 17 du concile de Séville de 623-624.

Plusieurs de ces additions, empruntées à des conciles romains ou francs, et totalement étrangères aux recensions espagnoles de l'*Hispana*, dénotent une recension gallicane. Notons d'ailleurs qu'elles se lisent dans le manuscrit 1455 de Paris, qui a emprunté ce supplément hispano-franc aux collections *Hispana* qu'il a trouvées dans le pays : or ce recueil, contenant par ailleurs la collection italienne de Colbert, doit être du midi de la France ; et l'on comprend qu'on ait tenu à le compléter de quelques canons d'Espagne[1].

En définitive, l'examen intrinsèque des manuscrits nous amène à chercher l'origine de la collection espagnole entre 633 et 636, entre les deux conciles de Tolède les plus rapprochés de l'époque de la mort de saint Isidore. Rien donc ne s'oppose à ce qu'il n'ait surveillé le travail de codification, travail qui convenait si bien à son genre d'esprit, encyclopédiste, peu original, mais méthodique.

V. — Les Excerpta canonum (Cf. *Appendice IV*)

Définition, lieu et époque des *Excerpta*. — Trois recensions successives. Les prologues métriques.

Ainsi donc, que l'on aborde l'*Hispana* directement par sa table, qui en représente un état quasi-primitif, ou qu'on

1. La seconde partie de ces collections gallicanes est caractérisée, non par des additions postérieures, — donc les conclusions précédentes restent acquises — mais par une confusion extraordinaire dans l'ordre des décrétales, qui ne peut s'expliquer que par une interversion des quaternions dans l'exemplaire-type, interversion qu'on a ensuite essayé de corriger de diverses façons. Cf. MAASSEN, o. c., p. 715.

l'étudie dans les monuments manuscrits, en cherchant à les désencombrer des stratifications postérieures, on arrive de toutes façons à l'époque qui suit immédiatement le grand concile de Tolède présidé par saint Isidore.

Cependant, comme il serait possible que ni la table, ni les manuscrits n'aient conservé la trace de l'état tout à fait premier de la collection, il ne faut pas négliger de l'aborder par un autre biais, qui pourrait nous révéler le monument sortant des mains de l'ouvrier.

On sait, en effet, que, dans l'édition de Gonzalez, l'*Hispana* s'ouvre par un résumé systématique : *Excerpta canonum*, en dix livres subdivisés en titres logiquement disposés, contenant simplement des canons de conciles. Cette table systématique — différente, ne l'oublions pas, de la table chronologique et de l'*Epitome*, — suffisait par elle-même et donnait *in extenso* les décrets des conciles et des décrétales, par ordre méthodique des matières.

Sous cette forme autonome, elle pouvait se séparer du recueil espagnol, et c'est ainsi qu'on la trouve dans les manuscrits étrangers à l'Espagne, tels que :

Lyon 383 (ancien 181);

Saint Germain 364 du IXe siècle, auj. Paris latin 11.709;

Paris latin 1565, qui vient de la bibliothèque Colbert et du Midi de la France.

C'est en Espagne, où l'on possédait la collection *in extenso* chronologique, qu'on a eu l'idée de transcrire, en guise de table méthodique, cette *Hispana* systématique, en l'allégeant du texte des canons, réduits à un titre et à une référence exprimée par des chiffres. On sait que le manuscrit, aujourdhui brûlé, de Lugo, contenait déjà cette table abrégée, et que les références y renvoyaient au 12e canon du XVIe concile de Tolède et à l'homélie de saint Léandre, appendice au IIIe. Ainsi cette table mise à jour se référait à une *Hispana* chronologique augmentée, comme celle qui formait le corps du *codex* même de Lugo. De l'amalgame fait par Gonzalez dans son édition, on retire l'impression qu'il eut en mains des tables moins modernisées : certaines d'entre elles devaient citer le XIIe concile, sans citer le XVIe, qui pourtant se trouve transcrit tout au long dans le *codex Albeldensis* ; donc ces tables sont plus anciennes.

Si l'on consulte enfin les collections systématiques *in extenso* émigrées hors de leur pays, on constate, — comme pour l'*Hispana* chronologique — que cette compilation méthodique

gallicane représente un état plus ancien que tous les manuscrits espagnols, et qu'elle s'arrête avant le XII[e] concile de Tolède de 681. Si bien que Maassen rapporte avec confiance l'opinion qui attribue cette systématisation à saint Julien, évêque de Tolède de 680 à 690.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail de cette discussion, étrangère à saint Isidore, ni non plus à faire de longues considérations, pour prouver que cette collection systématique est bien d'origine espagnole et postérieure à la collection chronologique. Mais on voit tout de suite que nous pouvons supposer une ou plusieurs recensions antérieures aux manuscrits qui nous restent. Là même, nous avons un autre terrain de fouilles pour suivre, à la façon d'un géologue, les stratifications successives de l'*Hispana* systématique et pour vérifier le contenu primitif de l'*Hispana* chronologique, laquelle reste attribuée à saint Isidore. La difficulté des fouilles provient précisément du désordre et des détritus amassés sur ce terrain vague des *Excerpta*. Mais, en nous en tenant tout d'abord à la mauvaise édition de Gonzalez et aux données de Maassen, voici ce que nous pouvons constater facilement.

C'est que la mise à jour qui s'est faite avec soin pour les conciles de la première moitié du VII[e] siècle, est loin d'avoir été si complète pour les années qui ont suivi . Ainsi les « *Sententiæ quæ in veteribus exemplaribus non habentur* », et qui ont été ajoutées d'office aux nouveaux exemplaires de l'*Hispana* chronologique, de par le IX[e] concile de Tolède, ces « Sentences » de 655 ne sont l'objet d'aucune référence dans les tables autonomes des manuscrits français. N'est-ce pas à dire que les originaux de ces trois manuscrits étaient sortis d'Espagne avant 655 ? En tous cas, ces originaux étaient assez loin de Tolède au moment du IX[e] concile pour ne faire aucun cas de ces décrets dont l'addition s'imposait.

A partir de cette époque, on peut dire que les *Excerpta* ont été bien négligés. Ainsi, ils ne citent aucun des seize décrets du XI[e] concile (675), dont plusieurs pourtant étaient de première importance pour le recrutement du clergé (can. 9 et 13), et pour la tenue des conciles (can. 15). De même les XIII[e], XIV[e] et XV[e] conciles ne sont pas utilisés dans les *Excerpta*. Conclusion : après que Julien de Tolède eût mis la dernière main à cette table méthodique, on n'osa plus y rien ajouter.

Mais l'examen des manuscrits nous révèlerait sûrement des conclusions plus précises, tant ils sont divergents dans la

série des *Excerpta*. Ainsi, beaucoup de manuscrits, n'ont que neuf livres, ce qui porte à croire que le dixième, composé de trois matières disparates : l'idolâtrie, les messages de paix et les envois de présents, n'est qu'un conglomérat d'additions postérieures.

Bien mieux, le manuscrit d'Urgel n'a, en tout, que les six premiers livres d'*Excerpta*, et l'on ne voit pas qu'il soit incomplet ; car ces six livres contiennent, en effet, toutes les matières proprement canoniques de l'*Hispana*. Qu'en conclurons-nous, sinon qu'il représente une première recension méthodique antérieure à tous les manuscrits connus ?

Enfin, regardons de plus près les manuscrits qui nous restent, et voyons la manière dont ils disposent dans chaque livre leurs *tituli*, et dans chaque *titulus* les décrets.

1° Pour l'ordre des *tituli* déjà, nous constatons des divergences singulières. Les manuscrits qui donnent les décrets *in extenso*, tels que le Saint-Germain 364, qui ont dû sortir d'Espagne en France à une époque très voisine de la première recension isidorienne, disposent par exemple les chapitres du livre Ier dans un ordre au moins curieux : ils insèrent entre le *titulus I* sur le recrutement et le *titulus II* sur la continence, un titre de *stipendiis clericorum* qui serait bien mieux placé après le titre VIII, et qui, dans les *Excerpta* postérieurs, a été mis à cette place.

2° Pour la disposition des canons sous un titre donné, des constatations bien plus importantes se font, de prime abord, mais impossibles à mener jusqu'au bout, tant qu'on n'aura pas publié *in extenso* les documents inédits qui les appuient[1]. Il faudrait y suivre, à travers les manuscrits, les remaniements successifs apportés à l'*Hispana* systématique, avant qu'elle ait revêtu la forme définitive que nous datons de 680. Cette constatation irait à faire de la compilation toute primitive une œuvre de la fin du VIe siècle, qui daterait des premières années de la paix religieuse wisigothique (590-610), tandis que la seconde, plus parfaite, serait contemporaine du IVe concile de Tolède (633).

En effet, on trouve, actuellement encore, trois rédactions successives, que nous appellerons A, B, C :

a) Une première, représentée par le manuscrit d'Urgel, qui n'a que six livres d'*Excerpta* divisés en *tituli* systéma-

1. M. l'abbé J. TARRÉ, à qui je dois quelques-uns des détails qui vont suivre, a présenté en ce sens une thèse à l'Ecole des Chartes, en janvier 1927, sur *les Sources de la législation ecclésiastique de la Tarraconaise*.

tiques, mais compilés chacun suivant la succession chronologique des conciles, par exemple :

Lib. I. Titulus I. *De quibus non sunt clerici ordinandi :*
Conc. Nic. c. 1 et 2,
Conc. Ancyr. c. 2,
Conc. Neocæsar. c. 8,

et ainsi de suite, en suivant l'ordre des temps. Il en résulte des *tituli* très compacts comme objet. On sent que celui qui a présidé à cette première systématisation, s'est borné à rédiger des titres assez généraux, et qu'il a laissé à un auxiliaire intelligent le soin de remplir chacun de ces vastes casiers, en tournant les pages d'une collection chronologique.

Cette première mise en ordre de l'*Hispana* peut dater des années mêmes qui ont suivi sa compilation[1]. Bien plus, la première idée a pu en venir à des évêques d'Espagne de la fin du VIe siècle, avant même d'avoir en mains la magnifique gerbe conciliaire qui allait s'appeler l'*Hispana*. N'est-ce pas un recueil de ce genre, qu'entrevoyait, dès 572, saint Martin de Braga, quand il énonçait ainsi le plan de ses *Capitula ex Orientalium antiquorum Patrum synodis* : « Nous garderons ce souci de mettre à part ce qui concerne les évêques, puis l'ensemble du clergé ; de mettre pareillement ensemble ce qui concerne les laïcs, de sorte que celui qui voudra s'instruire d'un point quelconque, puisse le trouver plus rapidement[2]. »

Ce n'était pas, sans doute, un éclair de génie, puisque, cinq ans plus tôt, Ferrandus, un diacre de Carthage, avait réalisé ce plan dans sa *Breviatio canonum*, sur un abondant matériel de conciles grecs et africains[3]. Il est même probable que Martin de Braga utilisa le livre de Ferrand, puisqu'il suit un ordre semblable au sien dans les grandes lignes :

FERRAND DE CARTHAGE	MARTIN DE BRAGA	EXCERPTA CANONUM
Tituli 1- 84 : évêques ;	*Tituli* 1-19 : *illa quæ*	L. I. *Tituli* 33-51.
Tituli 85-103 : prêtres ;	*ad episcopos vel ad*	L. I. *Tituli* 29-32.
Tituli 104-120 : diacres ;		L. I. *Tituli* 24-28.
Tituli 121-142 : clercs ;	*universum clerum :*	L. I. *Tituli* 1-23.
Tituli 143-144 : conciles ;	*Tituli* 20-47.	L. III. *Tituli* 26-27.
Tituli 145-198 : délits ;	*Tituli* 59-75.	L. V.
Tituli 199-205 : baptême ;	*Tituli* 49-54.	L. IV. *Tituli* 21-37.
Tituli 206-210 : Carême ;	*et quæ ad laicos*	L. IV. *Tituli* 19-20.
Tituli 211-232 : mélanges.	*simul sint adunata*	

1. C'était l'avis de SANTANDER, P. L., t. LXXXIV, col. 859, note 25.
2. *Concilium Bracarense II*, P. L., t. LXXXIV, col. 574. Ce plan avait été remarqué par le compilateur de l'*Hispana* qui annonce le concile de Martin (l. c.), en insistant sur la séparation des matières : *ubi clericorum seorsum et laicorum seorsum...*
3. MAASSEN, o. c., p. 800-802.

L'ordre général suggéré par Ferrand et par Martin de Braga, concorde bien avec la division des *Excerpta* en cinq livres, dont les deux premiers, en effet, concernent les clercs et les moines, le quatrième a trait au baptême et à la vie chrétienne, et le cinquième aux délits divers. Au contraire, le troisième livre concernant les jugements est bien l'œuvre de l'ordonnateur espagnol, et c'est une innovation.

Il ne faut donc pas lui refuser une grande part d'initiative, qui apparaît plus encore dans la façon logique et quasi pédagogique de distribuer les *tituli* à l'intérieur de chacun des livres[1]. Dans l'énumération des clercs, l'ordre de dignité semble s'imposer à l'esprit ; il se trouve employé aussi bien par Ferrand de Carthage et par Martin de Braga, que par Isidore de Séville lui-même en deux ouvrages différents[2]. Cependant celui-ci semble marquer un repentir, quand il consacre à la cléricature et à la tonsure deux chapitres préliminaires de son *De officiis*, avant de passer à l'énumération routinière : évêques, prêtres, etc. Rien n'empêcherait de croire que la rédaction même de ce livre l'ait amené à considérer les avantages méthodologiques de l'ordre inverse. C'est du moins celui que nous trouvons adopté dans tous les manuscrits des *Excerpta canonum*.

Mais allons plus loin : jusque dans les imperfections de détail du plan suivi par l'évêque de Braga, l'ordonnateur des *Excerpta* dut trouver un enseignement. En effet, après avoir énoncé sa division générale entre clercs et laïcs, le métropolitain de Braga consacrait :

les canons 1 à 19 aux évêques ;
les canons 20 à 27 aux irrégularités ;
le canon 28 aux épouses des clercs ;
les canons 29 et 30 aux veuves et filles de clercs ;
les canons 31 et 32 aux moniales et vierges assimilées ;
les canons 33 à 37 aux clercs errants, déserteurs, hérétiques, excommuniés, etc.

Tout cela dénotait un plan logique, mais manquait de netteté. Mieux encore l'apercevait-on dans les canons 38 à 45,

1. Qu'on ne dise pas que l'emploi de ce mot *titulus* dénonce un emprunt direct au vocabulaire de Ferrand ; car alors on pourra répondre que l'expression *Excerpta canonum* est à son tour prise au titre même des *Capitula* de Martin : *Canones... a venerabili Martino excerpti*.

2. Dans le *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. v-xvii, comme dans les Etymologies, l. VII, c. xii, l'évêque de Séville parle successivement des évêques, des prêtres, des diacres, sous-diacres, lecteurs et psalmistes, acolythes et exorcistes, portiers, moines et moniales.

qui reprenaient la suite des dix-neuf premiers décrets relatifs aux évêques, s'occupaient des prêtres, diacres, sous-diacres, et se continuaient par les deux canons 46 et 47, inopinément consacrés aux clercs esclaves.

Encore une fois, la réalisation laissait à désirer ; mais enfin elle faisait facilement deviner tout un plan de législation cléricale. Saint Léandre, ou l'un de ses auxiliaires, n'eut pas de peine à l'ordonner en donnant le titre I aux irrégularités concernant tous les clercs ; les titres II à VI [au célibat de certains clercs, et] aux familles, épouses, fils, héritages, veuves de clercs ; les titres VII et VIII aux clercs esclaves[1], etc., le titre XIII aux règles de vie cléricale, et les derniers titres aux divers ordres.

En somme, nous ne croyons pas que saint Isidore soit pour rien dans la systématisation toute primitive des *tituli* de l'*Hispana* méthodique : celle-ci doit remonter aux environs de 590, peu de temps après la publication des *Capitula* de Martin, qui peut-être en donnèrent l'idée.

b) Après cette recension primitive, qui ne classait logiquement que les *tituli*, dont le contenu était entassé chronologiquement, nous trouvons une seconde adaptation B, représentée actuellement par les *Hispana* systématiques *in extenso* des manuscrits de Paris 11709 (ancien Saint-Germain 364) et 1565 (ancien Colbert[2]). Ces recueils ont déjà subdivisé logiquement le titre I du livre I, mais suivent encore, en chacun des sous-titres, l'ordre chronologique des conciles et des décrétales, si bien qu'on obtient pour la première subdivision les canons suivants :

TITULUS I : *De quibus non sunt clerici ordinandi*
[I] *Qui seipsos abscidunt :*

[a][3] *De eunuchis*
1. *Concil. Nic. can.* 1 (le canon 2 est renvoyé à sa place logique).
2. *Concil. Arelat. can.* 7 (le canon d'Ancyre est renvoyé à sa place logique).
3. *In Excerptis Martini, can.* 21.

1. Le titre IX relatif aux pensions a été placé là postérieurement.
2. Deux autres manuscrits, l'un de Lyon 383, du VIII[e] siècle, signalé par Maassen (o. c. p. 813), l'autre de l'Escurial, n'ont pu nous servir ici, étant incomplets du début.
3. Nous mettons entre crochets ces subdivisions non exprimées dans les manuscrits, mais évidemment sous-entendues.

[b] *De parte corporis imminutis*
- 4. *Ep. Innocentii ad Felic.* c. 5.
- 5. *Decret. Gelasii generale*, c. 18.
- 6. *Decret Gelasii generale*, c. 19.

Ce dernier canon, qui commence ainsi : *Qui se abscidunt*, n'est évidemment pas à sa bonne place. Ailleurs, par exemple au tout dernier titre du Ve livre, la référence : *Concilio eodem.*, c. 6, qui semble désigner le canon 6 du concile d'Orange cité précédemment, désigne en réalité le canon 6 du Ier concile d'Orléans, cité à deux places plus haut. D'où vient cette erreur ? De ce que cette référence avait été faite pour la recension primitive, qui portait le concile d'Orange, puis celui d'Orléans, canon 3 et canon 6.

De semblables erreurs dénoncent l'état premier du classement par ordre de temps[1]. C'est visible surtout dans les *tituli* particulièrement longs et sujets plus que d'autres à des subdivisions, tels que les *tituli* I et XIII du Ier livre. Or, dans les deux cas, notre seconde recension maintient, en queue de la série, plusieurs canons du IVe concile de Tolède de 633, comme si c'étaient des additions du dernier moment.

Nous serions donc assez porté à voir dans ces *Excerpta* B une refonte préparée au temps de ce grand concile national, par les soins ou les ordres de saint Isidore. Ce travail représente un effort sérieux de mise en ordre. Il répondrait parfaitement au génie de notre sagace compilateur, et au besoin qu'il avait de se documenter à la veille de ces assises solennelles. Nous ne pouvons malheureusement pas donner ici plus que des probabilités, basées sur de simples rapprochements entre l'œuvre et les préoccupations de l'heure.

Peut-être cette antiquité que nous réclamons pour les premières ébauches de la collection systématique espagnole dérangera-t-elle un peu les idées reçues. Mais, puisque la question est posée, nous irons jusqu'au bout de notre pensée : nous ne pouvons échapper, pour notre part, à cette persuasion que des *Excerpta canonum*, s fragmentaires qu'on voudra les supposer, étaient déjà esquissés en appendice du *Liber*

1. On remarque certains sous-titres ajoutés après coup, non pas sous la forme des anciens : *De eunuchis, etc.*,, mais sous celle-ci : *Quod non aboleantur...* (tit. XV, cf. tit. XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL.)

canonum — *l'Hispana* ou son prototype — qui servait au IVe concile de Tolède. Voyons plutôt les termes qu'il emploie en son canon 4e pour indiquer les lectures préliminaires à l'ouverture d'un synode : « Un diacre, vêtu de l'aube, apportera au milieu de l'assemblée le livre des Canons ; il lira les chapitres qui concernent la tenue des conciles ; et une fois les titres finis, le métropolitain dira aux évêques : « Voici, très saints Pères, qu'on vient de vous lire parmi les canons des anciens Pères, les sentences qui ont rapport à la célébration de ces assemblées. »

N'imagine-t-on pas naturellement que cette lecture de décrets rangés chronologiquement, a dû paraître laborieuse, et qu'elle a été bien vite simplifiée par un classement méthodique ? Ne remarque-t-on pas que les expressions : *tituli*, *sententiæ*, *concilio celebrando*, sont celles-là mêmes qu'on lit dans les *Excerpta canonum ?* Si l'on ne veut pas admettre, à ces expressions, que les *Excerpta* fussent déjà rédigés, il faut dire que ceux-ci ont copié fidèlement le plan dessiné en ce 4e canon du concile isidorien de 633. Ce serait encore un titre valable de saint Isidore sur cette œuvre canonique.

Mais il se trouve qu'on peut, presque à coup sûr, dénoncer notre évêque comme l'auteur du premier titre du livre Ier, qu'on pourrait appeler le traité du recrutement des clercs et des empêchements aux saints ordres. Car un long schéma sur ce sujet a été dressé de toutes pièces au IVe concile de Tolède, peut-être par la main, sûrement sous les yeux d'Isidore de Séville. Or, ce schéma a été suivi avec une assez grande fidélité par nos deux dernières recensions des *Excerpta.* Sans doute il se donne comme inspiré des règles canoniques : *ex regulis canonum*, surtout des décrétales adressées aux Espagnols par les papes Innocent Ier et Hilarius[1] ; mais les irrégularités y sont mises dans un bel ordre tout isidorien, très différent de celui qu'avait suivi Justinien dans sa Novelle 123e[2]. La série commençait par les irrégularités que nous appellerions *ex delicto*, et très probablement les *Excerpta* primitifs ont dû suivre le même ordre, car c'est précisément par celles-là que débutait le manuscrit que Gonzalez appelle « *codex Bibliothecæ regiæ* », vraisemblablement son *Toletanus I.*

1. Cf. *Hispana*, Décrétales : n° 27, c. 4 et n° 74, c. 3. P. L., t. LXXXIV, col. 672 et 787 ; elles sont rappelées en fin de série dans les *Excerpta* de Gonzalez, P. L., t. LXXXIV, col. 27.
2. Cf. Duchesne, *L'Eglise au vie siècle*, p. 267.



Malheureusement, comme nous l'avons dit, les séries d'*Excerpta* ayant été bouleversées et complétées au cours du VIIIe siècle, tous les autres manuscrits commencent par les irrégularités *ex defectu*. A cette inversion près, on pourra reconnaître dans le tableau suivant comment l'ordre de l'*Æmilianensis* et celui du codex de saint Germain 364 s'inspirent encore du schéma isidorien.

IVe Concile Tolède (633)	*St Germain* 364	*Æmilianensis*
Qui aliquo crimine...	46	52
Qui publicam pœnitentiam	(sans suite) 23, 25, 39, 51	27, 30-35
Qui in hæresim lapsi...	48	51
Qui in hæresi baptizati...	• 28 ; 40	45-46
Qui se absciderunt...	(sans distinction) 1-6	1-4
Qui decisione al. membri		5-6
Qui secundæ uxoris...	(sans distinction) 8-10 et 13-22	14-18, 24, 26
Qui numerosa conjugia...		19-21
Qui viduam duxerunt...		9-13
Qui corruptam...	sans ordre : 7,11	7-8
Qui concubinas...	31-32	22-23
Qui servili conditioni...	56-57	28-29
Qui ignoti sunt,	33	25
Qui neophyti (*vel laici*)	38,47	44, 47
Qui sæculari militiæ...	0	48
Qui curiæ...	34, 37, 40-42, 44, 50	36-43, 49-50
Qui inscii litterarum...	24	34
Récapitulation des irrégularités	(sans suite) 27, 35	56-57

Si l'on a pris le parti d'intervertir ainsi l'ordre isidorien des irrégularités, dans les collections systématiques du VIIe siècle, c'est peut-être qu'au siècle précédent, le pionnier de la codification canonique, l'archevêque Martin de Braga, avait lancé dans la circulation une première classification des empêchements, qui débutait par les irrégularités *ex defectu* : il mentionnait d'abord l'âge canonique, les eunuques, les néophytes, les pénitents et les inconnus, et passait alors aux fautes publiques commises après l'ordination, aux mariages prohibés chez les prêtres, etc. C'est vraisemblablement de cette systématisation plus ancienne que se sont inspirés les *Excerpta canonum* espagnols pour négliger l'ordre proposé au IVe concile de Tolède.

Une autre remarque infinitésimale. Ce canon 19 de Tolède : *De ordinatione episcoporum* commençait par stigmatiser deux irrégularités spéciales aux évêques : « *Dum alii per ambitum sacerdotia appetunt, alii oblatis muneribus pontificatum assumunt*[1]. » Ce sont là deux vices condamnés par les anciens

1. P. L., t. LXXXIV, col. 574.

canons, mais qui n'avaient peut-être pas leur place spéciale dans les *tituli* des *Excerpta* de l'époque. En tout cas, dans la troisième recension C, dont il nous reste à parler, on donna un relief particulier à ces deux irrégularités, en les mentionnant sous une forme insolite, celle même du IVe concile : L. I. *Titulus* 37 : *Ne per præmium... Titulus* 38 : *Ne per ambitum ordinentur episcopi*[1]. »

On le voit, le programme rédigé sous les yeux de l'évêque de Séville était très précis et très logique, tandis que les réalisations qui en ont été tentées au cours du VIIe siècle ont toutes laissé plus ou moins à désirer pour la netteté des divisions. C'est qu'il n'était pas facile d'atteindre, même en plusieurs tentatives, à cette science de l'ordre que seul peut-être de son milieu, saint Isidore possédait à un degré supérieur[2]. On ne peut nier toutefois qu'il n'y ait parenté étroite entre le schéma de 633 et les *Excerpta* des manuscrits de Paris et surtout ceux de 680.

c) Même après cette époque, on surprend les évêques espagnols en travail de compléter leur table méthodique, chaque fois qu'une question spéciale se présente à leur examen. Voici, par exemple, en 681, le XIIe concile de Tolède, présidé par saint Julien (à qui Maassen attribue précisément la rédaction des *Excerpta canonum ;* et sans doute a-t-il raison, s'il parle de la rédaction définitive). L'évêque de Mérida fournit à ses collègues un cas singulier : sous l'impulsion du roi Wamba, il a été amené à constituer un nouvel évêché dans un monastère placé aux portes de Tolède. La chose paraît exécrable et elle est toute jugée d'avance. Pourtant elle est si nouvelle dans le pays — « *res nobis novellæ præsumptionis usurpatione sese intulit pertractanda* » — qu'elle était à peine prévue dans les Codes systématiques[3]. Que faire, sinon de parcourir la collection *Hispana* chronologique et d'en extraire les canons afférents pour les mettre en ordre ? Les deux moments successifs de l'opération sont distingués au mieux dans les actes de notre XIIe concile : 1° « *Quid de hac re haberent canonum*

1. P. L., t. LXXXIV, col. 372.
2. On pourrait dire aussi que le programme isidorien énumère sept autres irrégularités touchant l'âge canonique, les interstices, la simonie et l'élection par le prédécesseur, l'agrément du métropolitain, la consécration par trois évêques et la confirmation de l'élection par les fidèles ; mais ce sont là des irrégularités spéciales à l'épiscopat qui ont leur place aux titres XXXVI-XLV du livre I.
3. Dans les *Excerpta* de Gonzalez, elle prend place au livre I, tit. XLI, mais ne contient que les deux canons de Sardique, can. 5, et de Laodicée, can. 57.



instituta in medio proferri præcepimus. 2° *Tunc hæc in ordinem constituta perlecta sunt*[1]. » Suivent des extraits, non plus seulement des deux conciles de Sardique et de Laodicée prévus dans les anciens *Excerpta,* mais aussi des conciles de Nicée, de Laodicée, de Carthage II et III, puis du concile de Sardique susmentionné, enfin une décision du concile de Turin[2].

La documentation était plantureuse, et témoigne de la science canonique des évêques espagnols, et singulièrement de Julien de Tolède. Ce petit fait nous montre qu'il était bien en mesure de mettre la dernière main aux *Excerpta canonum,* mais n'infirme pas pour autant les droits d'Isidore à la paternité du premier recueil. On doit même dire qu'en pareil cas le mérite principal revient aux inventeurs. Il n'était pas très difficile, aux continuateurs de faire durant plus d'un demi-siècle, sur les données d'Isidore, un travail de recherches minutieuses dans l'*Hispana,* pour en extraire de nouvelles citations : ainsi, dans ce seul titre I du livre I, ils ont glané quatre décrets qui sont absents d'Urgel.

On pense bien que ce code, une fois commencé, a paru très opportun et qu'une fois le procédé trouvé, il a dû être complété dans chaque église, au gré de ses commodités, sans rien changer au fonds officiel de l'*Hispana* chronologique. Mais on admettra bien aussi que ce travail avait dû demander un temps considérable et se poursuivre inégalement à travers les diocèses, depuis la mise en train un peu avant le IVe concile de Tolède, jusqu'au VIIIe concile de 653, ainsi que les deux conciles postérieurs, qui ne sont plus cité qu'en leur premier canon; les XIe, XIIIe, XIVe et XVe ne sont pas cités du tout. Les conciles francs postérieurs à 551 ne sont pas cités davantage, ce qui prouve que l'*Hispana* de 680 ne les contenait pas encore[3]. De cette façon, se trouvent justifiées, par une voie indirecte, toutes les constatations faites au chapitre précédent sur les développements de l'*Hispana* au VIIe siècle.

Ainsi, l'on a raison d'attribuer avec Maassen la compilation « vulgate » des *Excerpta* à saint Julien de Tolède (680-690), eu égard aux derniers conciles cités, et de dater la compilation complète et soignée des environs de 655, toujours à cette date fatidique marquée encore par l'absence des *Sententiæ.* Mais, on doit cependant reporter la mise en train de

1. P. L., t. LXXXIV, col. 473-474.
2. Tous ces conciles se lisent dans la teneur même qu'ils ont dans l'*Hispana.*
3. On peut s'en rendre compte par un coup d'œil jeté sur la table des sources dressée par Ballerini. *De antiquis collectionibus,* p. IV, c. 5, P. L., t. LVI, col. 292-293.

cette systématisation de l'*Hispana* vers ou même avant le IVe concile de 633, et par les soins de saint Isidore de Séville.

Les chiffres donnés dans l'appendice IV expliquent très bien la manière dont les seconds compilateurs ont travaillé. D'une part, ils ont épuisé certaines sources plus en faveur; et c'est encore le concile d'Agde, dont ils ont utilisé les premiers le canon 69, qui avait été négligé par le compilateur d'Urgel; ce sont surtout les *Statuta* donnés sous le nom de IVe concile de Carthage, dont ils ont mis en œuvre les nos 60 et 67, jusqu'à eux inemployés.

D'autre part, ils ont délaissé l'ordre chronologique pour l'ordre des matières. Pourtant certaines autorités sont restées encore groupées : ainsi les trois décrets du IVe Concile de Tolède de 633, qui étaient, à ce moment, le dernier mot officiel au sujet des clercs venus de l'esclavage. Ils occupent les trois dernières places de ce titre, sauf qu'à la suite le compilateur a ajouté les décrets d'Agde et de Carthage qu'il ne trouvait pas dans Urgel. Il est donc bien probable que le IVe concile de Tolède était pour lui le dernier concile connu.

En colligeant les variantes entre nos trois recensions des *Excerpta* (cf. *Appendice IV*), voici les remarques que nous sommes amenés à faire et qui confirment nos précédentes conclusions :

1o Les deux premières citations nous mettent en présence d'erreurs de chiffres : la dernière recension, celle de Gonzalez est la première à signaler le 8e canon de Néocésarée ; c'est certainement, non pas une addition mais une substitution au canon 9e, qu'il ne cite plus, peut-être intentionnellement, parce qu'il témoigne d'une discipline trop sévère. De même, cette révision omet tout à fait le canon 80 du Concile d'Elvire, parce qu'elle n'a pas su le reconnaître dans le canon 20 indiqué fautivement par les deux premières recensions : c'était une faute qui remontait au delà des manuscrits d'Urgel et de Girone, qui l'ont tous les deux.

2o Le canon 29 des *Capitula Martini*, cité uniformément dans le titre I par les deux premières recensions, a été renvoyé avec raison par la dernière au titre VI : *De relictis clericorum*. C'est la marque d'un classement plus soigné. De même le canon 60 du IVe Concile de Carthage sur les clercs *joculatores*, a été mis à sa vraie place sous le titre XIII : *De regulis cleri-*

corum, puisque c'est là, en effet, une règle de vie cléricale, non un principe d'exclusion. D'ailleurs la première recension ne le portait pas non plus au titre I ; le classement fait pour la seconde recension a été défait dans la troisième, tout simplement.

3° Ensuite viennent deux canons très caractéristiques sur « les séditieux qui ne doivent pas être clercs ». Le cas n'avait pas été prévu, il faut le croire, au temps très reculé de la recension d'Urgel et de Gérone ; mais nous le voyons catalogué dès la seconde. Nous avons dit que cette seconde série avait peut-être été dressée du temps d'Isidore de Séville ; or, nous voyons que précisément il fulmine en son concile de 633, can. 30, contre les prêtres qui entretiennent des rapports secrets avec l'étranger. La troisième recension maintiendra le décret de Carthage contre les séditieux ; mais elle supprimera le second, pris au can. 69 du Concile d'Agde, parce qu'elle constatera que sous le faux nom de concile d'Agde, c'est la réédition du premier. Les *sententiæ quæ in veteribus exemplaribus non habentur* devaient de nouveau le contenir sous le n° 23 ; mais nous voyons maintenant pourquoi elles n'ont pas été utilisées dans les *Excerpta :* elles faisaient double emploi.

4° Les quatre citations suivantes des décrétales d'Innocent à Victrice et à Exupère, celle d'Innocent aux évêques toulousains, et celle du *Decretum generale*, nous font assister simplement à de nouvelles trouvailles faites dans l'*Hispana* par les deuxièmes ou les troisièmes recenseurs. Rien que de très normal.

5° Voici pour terminer trois cas embarrassants : les lettres d'Innocent à Félix et à Rufus, le canon 5 aux évêques toulousains et la décrétale de Léon à ceux de Campanie ne se lisent plus dans la recension ultime, du moins au premier examen. Mais, en réalité le décret 3 d'Innocent à Félix a été transcrit par Gonzalez : *Innoc. ad Victor. tit. III*, et le décret sur les curiales qu'on y lit n'a aucun rapport avec la cléricature. Le canon 5 aux Toulousains a été transféré au titre XII : *De electione clericorum*. Quant au canon 2 à Rufus et au canon 1 aux évêques de Campanie, nous croyons, sauf meilleur informé, qu'ils ont été supprimés dans les derniers manuscrits parce qu'ils autorisaient une discipline désuète, interdisant l'ordination des gens remariés seulement après leur baptême, et celle des serfs. Cette dernière décrétale a été remplacée en certains manuscrits de Gonzalez par le canon 16 du Décret général de Gélase, plus jeune d'un demi-siècle.

On peut encore fouiller les substructions de l'*Hispana* systématique, non plus au moyen des séries plus ou moins complètes, plus ou moins logiques, que présentent les différents manuscrits, mais à l'aide des pièces de vers qui annoncent la collection entière, puis chacun des livres, des *Excerpta canonum*. D'un livre à l'autre, elles vont en s'écourtant comme par l'effet de la lassitude.

D'abord, il n'y a de prologue en vers qu'aux *cinq premiers livres*. Pourquoi n'y en a-t-il plus aux cinq derniers, sinon parce qu'ils ont été adjoints après coup à un code ecclésiastique général ? Rappelons-nous que les *Excerpta* du manuscrit d'Urgel ne contiennent que six livres. On est fortifié dans cette conclusion, si l'on constate que ces derniers livres sont beaucoup moins longs que les autres, et ne comportent chacun qu'une dizaine de titres courts, tandis que les premiers oscillent de vingt à quarante et plus. Ces derniers livres concernent des personnes : les clercs, les princes déjà visés dans les premiers livres, ou des catégories spéciales comme les hérétiques et les païens. En somme, ils font figure d'appendice et ne peuvent être revendiqués comme l'œuvre d'Isidore au même titre que les premiers livres, qui ont des prologues.

De leur style, on ne peut tirer aucun argument, ni pour, ni contre l'attribution à saint Isidore. Dire avec dom Pitra qu'ils sont écrits *invita Minerva*, ce n'est certes pas une calomnie ; mais saint Isidore en ses plus beaux jours n'eut pas plus d'inspiration, si l'on continue à lui attribuer les vers inscrits sur sa bibliothèque[1]. Du moins, dira-t-on, ceux-là ne sont-ils guère conformes à la métrique classique ? Mais, c'est une preuve d'authenticité, car, selon de Rossi[2], « les pièces qui observent les lois du rythme sont plus anciennes que le VIIe siècle ; dès le commencement de ce siècle, on trouve des *carmina* rudes et rimés. » Et cet érudit attribue à Isidore une *Confessio Ysidori* qui est encore un peu moins régulière.

L'objection qu'on pourrait faire à ces vers de la table de l'*Hispana*, c'est bien plutôt l'absence de ce *rimado* perpétuel, qui a sévi sur tous les écrivains latins d'Espagne à partir du temps de saint Isidore[3]. Le saint lui-même, quand il ne

1. P. L., t. LXXXIII, col. 1108-1111.
2. *Inscriptiones christianæ*, t. II, p. I, Introd., p. XI.
3. « *Aut singulæ versuum partes aut versus integri simili sono terminantur, quod primum observatur, nisi fallor, in carmine anni* 593. *Inde vero a sæculo septimo medio carmina novicii illius generis incipiunt, quæ syllabarum quantitate neglecta accentum vocabulorum secuntur.* » , *Inscript. christ. hispan.* HUEBNER,, p. XI.



copie pas subrepticement saint Damase ou un autre, commet des vers léonins de ce genre :

Ambrosius doctor, signis insignis et hymnis,
Enitet hic titulis, enitet eloquiis[1].

Or, nous aurions bien du mal à trouver d'aussi mauvaises rimes dans les vers de l'*Hispana*. Il y a même quelque mouvement — bien gauche sans doute, — dans cette interrogation du début : *Quis tu es ?* etc. Mais justement j'en trouve l'équivalent dans l'inscription de saint Augustin à la bibliothèque de saint Isidore : *An quis cuncta tua lector habere potest ?* Il poursuit même un dialogue de ce genre tout au long de son livre en prose des « Synonymes ».

N'y a-t-il pas même un rapprochement suggestif à faire entre le nom donné ici au *Codex canonum* : CÆLESTIS *dicor... regula...* et celui que lui donne Isidore en son *Liber Officiorum*, l. I, ch. VIII : *de libro juris* CÆLESTIS ?

Pour en finir, aucune conclusion ne s'impose, sauf que ces malheureux vers sont plutôt du temps de saint Isidore que d'une époque postérieure.

***

En terminant, nous donnerons le résumé de nos conclusions provisoires : si schématique qu'il soit, il nous rappellera :

1° que l'*Epitome* espagnol, arrêté après le IIIe concile de Tolède, peut remonter à 590 et que son prototype avait un prologue, qui fut adapté à l'*Hispana* par les soins d'Isidore de Séville ;

2° que la compilation des décrétales de l'*Hispana* arrêtée avant l'an 600, porte aussi sa marque en toutes ses séries complémentaires ;

3° que la table primitive des conciles, de même qu'un détail du texte de la recension gallicane, datent la collection *Hispana* fondamentale du lendemain du IVe concile de Tolède ;

4° que des accroissements successifs se sont opérés aux alentours de 655 et jusqu'à la fin du VIIe siècle dans la série des conciles.

5° que les premiers *Excerpta*, encore à moitié chronologiques, se datent des environs de 600, alors que les *Excerpta B* en cinq livres peuvent être des alentours de 633, et que ceux de la troisième rédaction ne sont que de 680 ;

1. « Maxime et Braulion de Saragosse, Eugène II, Hildefonse, Julien de Tolède, saint Isidore, le roi Wamba, tous riment sans merci. » LECLERCQ, l. c., p. 327.

§ VI. — Rôle du compilateur des Conciles.

La division des conciles en quatre couches.

Cependant le rôle de compilation ou de surveillance que saint Isidore exerça, d'après nous, sur la collection espagnole, se marqua surtout par une mise en ordre claire et pratique : conciles d'abord, en suivant l'ordre des temps, sauf pour Nicée; décrétales ensuite, dans une abondance inconnue jusqu'alors en Espagne. Cela terminait la « confusion babylonienne » de l'*Epitome* espagnol[1].

Ce travail de complément et de classement convenait trop au génie de l'évêque de Séville, pour qu'il ait pu y rester étranger. Il en avait opéré un tout semblable pour les livres de la Bible de saint Jérôme, reprenant le texte de Pérégrinus, mais adoptant un ordre plus clair. Et de même que cette œuvre immense, passée sous silence par les historiens, lui a été restituée par l'érudition moderne[2], on peut encore espérer que des coups de sonde répétés dans cet océan mal connu de l'*Hispana*, ou bien que tel ou tel manuscrit mal édité, nous y montrent la main de l'évêque de Séville.

Sous bénéfice de cette démonstration éventuelle, il faudra tenir compte de ce recueil dans la suite de cette étude sur le rôle de saint Isidore dans l'histoire du droit canonique.

Si l'on veut surprendre en son travail le compilateur de l'*Hispana*, il faut relire la fin de sa préface, le seul passage peut-être qui porte vraiment la griffe d'Isidore, à savoir les étymologies expliquées au dernier paragraphe : *Canon autem græce...* Cette série de définitions des mots *canon*, *synodus concilium* et *cœtus*, n'était peut-être pas ici originairement, a-t-on dit ; et elle est bien mieux à sa place au VIe livre des Étymologies, d'où elle aurait été transcrite ici après coup.

Mais il faudrait avoir beaucoup de confiance en la critique interne, pour voir ici une addition qui serait passée dans tous les manuscrits. Disons plutôt que cette adjonction à la préface préexistante est l'œuvre de l'évêque de Séville.

1. « *In principio hujus voluminis Nicaenum concilium constituimus, deinceps diversorum conciliorum... sub ordine numerorum ac temporum... locabimus ; subjicientes etiam decreta præsulum Romanorum.* »

2. Dom de Bruyne, *Revue bénédictine*, 1919, p. 373 : *Etude sur les origines de la Vulgate en Espagne.*



Et puis, ce qu'on n'a pas remarqué, c'est qu'elle s'inspire d'une lecture intelligente de la collection conciliaire espagnole. A-t-on vu, en effet, que la table des conciles s'y partage naturellement en quatre séries :

la première, des huit anciens conciles orientaux annoncés : *Canones* ;

la deuxième, des conciles postérieurs d'Orient et d'Afrique, intitulés : *Sinodus ;*

la troisième, des conciles de Gaule et de Tarraconaise, appelés : *Concilium ;*

la quatrième réservée aux conciles du reste de l'Espagne avec le titre : *Sinodus.*

Que le compilateur ait repris, en cette dernière partie qu'il ajoutait au recueil-type, le nom savant de *synodus* au lieu de celui de *cœtus*, qui n'a rien de technique, il n'en est pas moins vrai que, dans le corps de son recueil, il rencontrait successivement les trois autres appellations. Car nous devons avoir là les appellations originales. Le rédacteur de la préface l'avait bien remarqué : si *concilium* est un nom latin, dont la racine peut être facilement trouvée, *synodus* est déjà un nom grec à désinence latine, bon pour désigner les vieux conciles dans l'Afrique chrétienne ; mais *canon* est un nom grec à désinence grecque : *canon autem græce, latine regula nuncupatur*, tel qu'on pouvait s'en passer le luxe dans une version latine du ve siècle. Cette superposition de titres synonymes est un de ces détails qui ne trompent pas : constatons qu'ils répondent à des divisions logiques, et à des documents primitivement distincts.

Il y a donc dans la série des conciles de l'*Hispana* quatre parties. Seule, la quatrième a été ajoutée par le compilateur, car les trois premières se trouvaient déjà dans sa source, comme nous allons le voir. Commençons par la série des « *canons* » orientaux.

A. — *La version isidorienne des conciles grecs*

Ses origines et son arrivée en Espagne. — La version de Nicée et celle des conciles orientaux. — Contenu exact de l'Isidorienne.

La première question qui vient à l'esprit quand on étudie le rôle de saint Isidore dans la rédaction du recueil espagnol, est de savoir quelle part il a pu avoir dans la version dite

« isidorienne » des conciles grecs. Mais « aujourd'hui le titre de rédaction isidorienne sert d'une façon commode, parce qu'elle est entendue de tous, à désigner une collection à laquelle il est complètement étranger... M. Turner place à Rome l'origine de cette version après l'année 419 — le premier témoignage certain que nous ayons de l'utilisation de la version isidorienne étant fourni par un concile tenu à Riez en 439, — et avant 451, date du concile de Chalcédoine, où le légat Paschasinus (de Lylibée en Sicile) semble l'employer sous une forme mêlée, empruntant déjà à la version originale et à une version vulgate moins proche du grec. »

« Quant au lieu d'origine de la version isidorienne, on remarquera que, dans sa forme primitive, elle ne se rencontre que dans deux recueils d'origine italienne, et l'un d'eux a fait partie des plus anciens recueils. De même, la version vulgate a été conservée dans trois anciens recueils italiens entièrement indépendants les uns des autres[1] ». Ajoutons avec Maassen que le légat Paschasinus était italien. Il est donc probable qu'elle a été d'abord répandue en Italie.

Pour ce qui concerne l'Espagne, les Ballerini croyaient pouvoir soutenir que les évêques réunis au premier concile de Tolède en l'an 400, avaient sous les yeux la version isidorienne du concile de Nicée, ce qui anticiperait encore les origines de cette version. Mais ils n'avaient pour cela aucune raison[2]. Il n'est même pas probable que le synode de Lérida, de l'année 546, ait fait usage de cette traduction : il aura eu à sa disposition une version différente, celle que l'on appelle *Gallo-hispana* :

Version gallo-hispana	Concile de Lérida	Version isidorienne
can. 11 : *septem annis inter caticuminos orent et duos inter baptizatos, et postea moderacione et clementia Christi fidelibus in oblatione et eucharistia communicent.*	can. 9 : *septem annis inter catecumenos orent et duobus inter catholicos, et postea moderatione et clementia episcopi fidelibus in oblatione et eucharistia communicent.*	can. 12 : *tribus annis inter auditores constituantur... et septem annis inter pœnitentes, duobus vero annis extra communionem in oratione sola participes fiant populo.*

« On n'a donc jusqu'ici, conclut Maassen[3], nul indice de

1. D. Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, appendice VI, p. 1146-1155.
2. « *Ex eadem* forte *versione Nicæni canones eo quoque tempore erant apud ipsos vulgati.* » Ballerini, *De antiq. collect. canonum*. P. II, c. 2, n. 14.
3. O. c., n° 21, p. 24.

l'utilisation en Espagne des canons nicéens dans la version isidorienne avant leur admission dans le recueil espagnol » qui se réclame de saint Isidore. Cette conclusion serait bien faite pour accroître la gloire du compilateur qui aurait eu le mérite d'importer en son pays cette excellente version. Nous allons voir qu'il n'en est rien.

Nous ferons sans doute bon marché de cette supposition des Ballerini que la version dite d'Isidore aurait été visée par cette critique de Martin de Braga (572), au début de sa traduction des canons orientaux : « *Ideo visum est ut cum omni diligentia, et ea quæ per translatores obscurius dicta sunt, et ea quæ per scriptores sunt immutata, simplicius et emendatius restaurarem.* » Il ne s'agit plus ici des seuls canons nicéens de l'*Isidoriana*, mais de cette version dans son intégrité, qui se trouverait dès 570, non plus seulement à Lérida en Tarraconaise, mais à Braga, au fond de l'Espagne des Suèves. Les Ballerini veulent reconnaître à cette obscurité de traduction et à cette négligence de transcription la recension espagnole de l'*Isidoriana*. Mais ils ont tort de chercher ces défauts dans les manuscrits subsistants de la collection Quesnel, car il est manifeste que celui qui a servi à Isidore était de bien meilleur aloi ; ils ont plus grand tort encore de chercher ces tares dans les manuscrits de l'*Hispana*, tous très postérieurs à la belle époque de l'Espagne latine. En somme, il ne faut pas trop se hâter de désigner la version incriminée par Martin de Braga ; rien ne prouve qu'il ait lui-même songé à une traduction précise, car « dans quelques collections on trouve les canons des plus anciens conciles dans la version d'Isidore et ceux des conciles plus récents dans la *Versio Prisca*[1] », ou même dans la version dite gauloise, comme cela se rencontre dans l'*Epitome* espagnol.

Martin de Braga, aurait bien pu se plaindre plutôt de la multiplicité et de la divergence des traductions de conciles grecs, auxquelles il venait encore ajouter la sienne propre. Pour les canons de Nicée surtout, on n'en comptait pas moins de douze, et la plupart d'entre elles étaient connues en Espagne ou dans ses abords : le midi de la Gaule et l'Afrique. Enumérons brièvement :

1° L'interprétation de Cécilien de Carthage, qui donna

1. MAASSEN, o. c., p. 104, n° 87.

l'éveil sur la distinction des canons de Nicée et Sardique, si bien séparés, comme nous le verrons, dans l'*Hispana*.

2° La version d'Atticus de Constantinople, dont la lettre d'envoi, *formata Attici*, a été insérée dans l'*Hispana*.

3° La version dite *isidorienne*, qui avait pris place sous sa forme ancienne dans la collection carthagénoise de Novare, et sous sa forme vulgate dans l'*Epitome* espagnol pour les petits conciles grecs, ce qui laisse supposer que la version de Nicée se trouvait aussi entre les mains de l'abréviateur[1].

4° La version *gauloise*, dont on n'a pas d'attestation expresse en Espagne, mais qui, remontant au IVe siècle, pour M. Turner, et très répandue en Gaule, fut utilisée au IIe concile d'Arles de saint Césaire, et ne dut pas tarder à passer les Pyrénées avec les conquérants Goths.

5° La paraphrase de Rufin, envoyée par le pape Innocent Ier aux évêques de Gaule au commencement du Ve siècle, et qu'on retrouve non seulement dans le recueil d'Albi du VIIe siècle (Toulouse, Bibl. publ. 364), mais encore dans l'*Epitome* espagnol.

6° La version si particulière enfin du manuscrit de Chieti, qui a été transcrite par l'abréviateur espagnol pour une seconde recension des canons de Nicée.

7° Seules parmi les versions autonomes, celle de Denys le Petit n'est pas attestée plus près de l'Espagne que par un autre recueil d'Albi (Albi, Bibl. publ. 2, fin du IXe siècle) ; mais nous savons que le compilateur de l'*Hispana* a utilisé la préface de Denys le Petit aux conciles, et pareillement ses décrétales.

Nous ne pouvons énumérer toutes les recensions mêlées, dont plusieurs cependant sont attestées en Espagne : ainsi la version dite *hispano-gauloise*, qui combine la version gauloise et la paraphrase de Rufin, se trouve citée par le IIe concile d'Arles de 506 et par le concile catalan de Lérida de 546. On avait donc sous les yeux un bon spécimen de ces versions panachées ; et l'on sait que cet exemple n'était pas unique.

Après le concile de Nicée, placé en tête du recueil, « à cause de son autorité », le compilateur de l'*Hispana* dut rapporter les conciles grecs les plus anciens, qui s'étaient répandus en différentes versions latines.

1. Des recueils comme celui de Vérone (57), qui la contient au VIe siècle, peuvent se localiser très vraisemblablement en Espagne.



A supposer, en effet, que cette version isidorienne eût franchi les Pyrénées quarante ou cinquante ans avant la compilation de l'*Hispana*, elle ne les a pas franchies seule ; et le grand mérite du compilateur reste toujours d'avoir fait choix de cette antique version, et d'un manuscrit qui la donnait au complet et en bon état, puis de l'avoir enrichi de diverses adjonctions tirées accidentellement de versions différentes. C'est ce travail de sélection qu'il nous reste à examiner.

Nous avons ci-dessus nommé la version vulgate des conciles d'Ancyre, de Néo-Césarée, de Gangres et d'Antioche. Cette version se trouvait certainement en Espagne, et même en Andalousie, puisqu'elle a été utilisée quelques années avant le travail d'Isidore, par le *Liber Complutensis* (= d'Alcala) qui servit de base à la seconde partie de l'*Epitome* espagnol.

C'est précisément le contenu de l'*Epitome* espagnol qui nous met en mesure d'infirmer l'assertion de Maassen : la version isidorienne était répandue, sinon dans l'Espagne méridionale, du moins dans la Tarraconaise, à la fin du VIe siècle, puisque la partie centrale de l'*Epitome* (n. 5 à 13) présente un abrégé des conciles orientaux d'après cette version. La constatation a été faite en ces termes par les frères Ballerini : « Tous ces canons des conciles grecs indiquent assez l'interprétation qu'on appelle isidorienne. L'auteur de cet abrégé (l'*Epitome*) a donc trouvé un plus ancien *codex* qui comprenait tous ces conciles grecs réunis en un seul corps d'après la même version[1]. »

Ces derniers mots veulent dire que la version isidorienne utilisée par l'auteur de l'*Epitome* comprenait déjà le supplément du concile de Constantinople, faisant suite aux canons d'Ancyre, Césarée, Gangres, Laodicée, Antioche. C'était donc un recueil très complet de la version dite isidorienne, qui avait ainsi passé les Pyrénées.

On peut être sûr que saint Isidore avait sous les yeux un recueil de ce genre quand il résumait en son « *De officiis* » les données des conciles d'Ancyre, de Néocésarée et d'Antioche sur les chorévêques[2].

Ce n'était plus une de ces collections primitives, comme celles du manuscrit de saint Blaise et du manuscrit du Vatican, où ne se trouvaient réunis que les trois conciles d'Ancyre,

1. *De antiq. collection. canonum*, p. 4, c. IV, n. 2 ; P. L., t. LVI, col. 287
2. Voir ch. I, § 2. *De officiis ecclesiasticis*, p. 56.

de Néocésarée et de Gangres. Ce n'était même plus de ces recueils d'allures archaïques qui, à l'exemple de celui de Quesnel et du manuscrit de Diessen séparent ces trois conciles des trois suivants. Dans le manuscrit qui servit à l'*Epitome* les six conciles se suivaient sans interruption, tout comme dans les manuscrits de Freisingen, de Würzbourg, de saint Maur et le fragment de Vérone, traductions qui remontent à la fin du ve siècle ou au début du vi^e^[1].

Mais, ce qu'aucun de ces recueils isidoriens ne contient, c'est le faux texte du concile d'Éphèse, à savoir les deux lettres, de saint Cyrille à Nestorius avec les douze anathématismes, lancés au concile d'Alexandrie de 430. L'auteur de l'*Hispana* a évidemment emprunté ce faux titre à l'*Epitome* espagnol, qui donne les anathèmes de saint Cyrille sous le titre « *Ex concilio Effeseno*[2] ».

D'ailleurs la dépendance de l'*Hispana* vis-à-vis du recueil utilisé par l'abréviateur espagnol, s'affirme à nouveau pour les canons du concile de Chalcédoine : l'*Hispana* et l'*Epitome*, en effet, sont seuls à présenter ce concile dans la version isidorienne. Alors que certains recueils isidoriens sont restés ici béants, les autres ont reçu les actes de Chalcédoine dans la *Versio prisca*.

De cet isolement de l'*Epitome* et de l'*Hispana* à partir d'Éphèse et de Chalcédoine, il faut conclure encore que l'ancienne recension dite isidorienne des conciles grecs s'arrêtait avant le concile d'Éphèse. Achevée à la fin du ve siècle, elle se répandit plus que toute autre en Italie, en Afrique et en Gaule. Elle atteignit la Narbonnaise, et la Tarraconaise; et c'est sans doute dans ces pays soumis aux Wisigoths qu'elle se compléta, au cours du vi^e^ siècle, des documents plus ou moins authentiques sur Éphèse et Chalcédoine.

On en trouve une trace dans ce fait que les premiers conciles grecs de l'*Hispana* sont uniformément intitulés *Canones*, tandis qu'à partir de celui d'Éphèse, c'est le titre *Synodus* qui prévaut sans défaillance jusqu'à l'accession des conciles francs appelés *Concilia*.

1. Bien qu'on n'en ait pas la preuve manuscrite, il est sûr que le concile de Constantinople n'était pas encore traduit au temps du concile de Chalcédoine (451).

2. Maassen sans doute a signalé (o. c., p. 429) un recueil de Denys le Petit, le ms. Paris, 3837, qui intercale ces mêmes pièces sous le titre *concilium Ephesinum ;* mais ce *codex* du ixe siècle, seul de son espèce, a sûrement comme il le dit, été interpolé.

Poursuivant nos investigations, nous pouvons nous demander quelles sont ici les sources de l'*Epitome* lui-même.

Pour les cinq séries de « canons » orientaux, et pour ceux du Ier concile de Constantinople, le mérite du compilateur ou de son modèle est minime ; car on les trouvait dans presque tous les anciens recueils, mais dans des recensions différentes. Ici encore, il eut le mérite ou la chance de choisir la vieille version dite isidorienne.

Où l'a-t-il trouvée ? Encore une fois, nous indiquons en toute confiance les collections arlésiennes, comme celle de Quesnel. Pourtant une difficulté surgit de l'ordre adopté dans ces diverses collections. Car les premiers recueils de ce pays, représentés encore par sept ou huit manuscrits[1], présentent, non seulement les conciles d'Ancyre, de Néo-Césarée et de Gangres dans cet ordre immuable et d'après la version isidorienne ; mais ils y ajoutent aussi ceux d'Antioche et de Laodicée, voire le Ier de Constantinople dans l'ordre et avec le texte de l'*Hispana*. Or, l'*Epitome* espagnol, si fidèle pourtant en tout cela à la recension isidorienne, a rejeté le concile d'Antioche après le concile de Chalcédoine. Mais on peut y voir un déplacement fautif de l'abréviateur. A ce compte, on devra dire que l'*Hispana*, ici encore, est tributaire de l'archétype, non encore désordonné, de l'*Epitome*.

Une dernière hypothèse se présente au sujet des sources mêmes de l'*Epitome* et des collections arlésiennes, pour les trois premiers conciles orientaux d'Ancyre, de Néo-Césarée et de Gangres ; car, dans les recueils de Corbie, de Cologne et d'Albi, qui n'étaient pas, au VIe siècle, bien loin des pays wisigoths, on lit cette notice, perdue avant les canons du concile d'Ancyre : *Osius episcopus dixit : Quoniam multa prætermissa sunt, quæ ad robur ecclesiasticum pertinent, quæ jam priori synodo Anquiritano, Cæsariensi et Graniensi constituta sunt, et nunc præ manibus habentur, præcipiet beatitudo vestra ut lectione pandantur... Universi dixerunt : Ea quæ a prioribus nostris acta sunt recitentur. Et recitata sunt.* »

Dire avec Coustant que cette récitation des trois synodes, fut faite par Osius au concile de Nicée, c'est aller contre tout ce que nous savons de la chronologie de ces premières assemblées. Maassen a fait observer que le document errant qui nous la rapporte n'est pas dans le style des canons de Nicée,

1. MAASSEN, o. c., p. 72.

mais plutôt dans celui des vingt et une motions semblables faites par Osius à Sardique, — ce qui est exact. Mais ajouter avec lui que cette notice ne peut pourtant venir des actes de Sardique, parce qu'ils ont toujours été confondus à la suite des canons de Nicée, c'est justement affirmer ce qui est en question.

De ce document, pour notre part, nous croyons pouvoir tirer trois conclusions :

1° Dans le recueil qui est à la base des trois collections gallicanes de Corbie, de Cologne et d'Albi, les actes de Sardique étaient plus ou moins nettement séparés de ceux de Nicée, et ils débutaient par la récitation des canons d'Ancyre, de Néo-Césarée et de Gangres. Elle avait été proposée par Osius de Cordoue dans une session préliminaire de Sardique, et faite selon la version isidorienne.

2° C'est dans un recueil débutant ainsi que l'archétype de l'*Epitome* espagnol a pris la recension et l'ordre isidoriens des conciles d'Ancyre, de Néo-Césarée, de Gangres, puis d'Antioche, de Laodicée et de Constantinople. Mais *a*) alors que les trois collecteurs gallicans susnommés, confondant les canons de Sardique avec les canons de Nicée (325), ont été amenés à biffer les notices chronologiques des trois premiers conciles, qui dès lors devaient leur paraître en contradiction avec cette lecture qu'Osius en aurait faite à Nicée, l'exemplaire qui fut aux mains de l'abréviateur espagnol, ou enfin l'ancêtre de l'*Hispana*, avait reproduit fidèlement les notices chronologiques de ces trois synodes ; il avait, sans doute, préféré supprimer la notice sur Osius, qui lui paraissait fautive. De là son absence dans l'*Hispana*, qui donne au contraire la chronologie d'Ancyre, de Néocésarée et de Gangres.

b) Pour Antioche et Laodicée, n'ayant plus pour guide, naturellement, le recueil « qu'Osius avait en mains et qui ne contenait que les trois premiers synodes », le collecteur ancien ne peut plus donner de précisions chronologiques, et le compilateur de l'*Hispana* n'en donne pas davantage.

c) Mais il est plus explicite pour le célèbre concile de Constantinople de 381 : il reprend la note de la collection arlésienne de Quesnel : *Sub Theodosio principe*, en précisant à l'usage de ses contemporains : *Sub Theodosio majore* ; et ce ne serait pas un calcul impossible à un chronographe qui pratiquait la Chronique de Prosper, d'avoir ajouté : *Siagrio et Eucherio consulibus, æra CCCCXVIII.*

3° C'est enfin dans ce recueil arlésien, aujourd'hui perdu, mais qui a laissé sa trace dans la note des manuscrits gallicans de Corbie, de Cologne et d'Albi, qu'on voyait Osius, lisant au début du concile de Sardique, « *quæ a prioribus nostris acta sunt* ». Or, c'est dans un tel recueil, croyons-nous, que le compilateur de l'*Hispana* a recueilli ce qu'il a noté sur la place, la date, le texte même du concile de Sardique. Mais ceci demande quelques développements.

B. — *Les actes de Sardique, d'Ephèse et de Chalcédoine*

Distinction et date de Sardique. — Codification d'Éphèse par Isidore ? Matériaux utilisés. — Recension de Chalcédoine déjà usitée en 589.

Est-ce à dire que saint Isidore ou son Sosie n'a eu d'autre mérite que de trouver le document si complet qu'avait résumé l'*Epitome* et de le copier tel quel et *in extenso ?* Non, car il lui fit subir certainement au moins une importante modification à propos de la place et de la recension du concile de Sardique : « Remarquons, en effet, dit Maassen, que la place attribuée à ces canons dans l'*Hispana*, est tout à fait particulière à cette collection : elle les place entre les trois premiers conciles orientaux et les deux d'Antioche et de Laodicée, et les sépare nettement des vingt canons de Nicée. »

La plupart des anciennes collections gauloises et l'*Epitome* tarraconais joignaient Sardique à Nicée. « C'est pour nous une question encore insoluble que celle de savoir quand et comment s'opéra pour la première fois la juxtaposition entre les canons de Nicée et ceux de Sardique[1]. » Cette question, heureusement, n'est pas de notre rôle, et nous n'affirmerions pas avec Maassen que la modification se soit faite en Gaule. Pourtant, il est bien sûr que c'est en Italie d'abord, dans le recueil italien dit de Saint-Blaise, rédigé au début du VIe siècle, que les décrets de Sardique, retrouvèrent leur vrai nom, sinon leur vraie place. Là, sans doute, le concile de Sardique a une

1. MAASSEN, o. c., p. 506. Si l'on veut en savoir le pourquoi, voici la suggestion de RÉVILLOUT, o. c., p. 38 : « Peu importait [à l'Église romaine] que Nicée ou Sardique eussent promulgué ces règles disciplinaires. Le point essentiel était qu'elles fussent reçues à Rome : « *Nonnullæ regulæ subnexæ sunt* (Nicée-Sardique) *quas memorata suscipiens confirmavit Ecclesia* », disait le pape Gélase (?) au début de la *Quesnelliana*. »

recension spéciale et se trouve rejeté après ceux de Carthage, de Chalcédoine et de CP. Du moins, alors que tant d'autres recueils, bien postérieurs, les appellent : « Canons de Nicée qui ne sont pas dans le Grec », ou simplement « *canones antiqui* », on voit cette collection italienne arborer le titre de *canones serdicenses.* Mais nous n'avons aucun motif de croire que les auteurs de l'*Hispana* et ses prédécesseurs aient eu connaissance de ce recueil.

Ont-ils été intrigués par le titre courant : « Canons de Nicée en latin » ? Se sont-ils souvenus des protestations élevées par le concile de Carthage de 419 contre ces canons que le pape Zozime voulait imposer comme nicéens ? C'est vraisemblablement par cette voie d'Afrique que la lumière se fit pour les rédacteurs de l'*Epitome* et de l'*Hispana.* Un premier rayon de lumière leur était venu de l'archétype de l'*Epitome* espagnol ; car, joignant encore les deux séries de canons sous la même numérotation, celui-ci leur donne ce titre significatif : *II. Capitola Niceni conchilii et Serdicensis concilii, ubi Ossius fuit, comodo testatur* [*a*] *CCXIIII episcopis Africani concilii. De libro Complutensi*[1]. On s'est demandé ce que le collecteur de Complute — un compatriote d'Isidore de Séville — avait entendu par ce concile africain de deux cent quatorze évêques. Mais, rapprochant *CCXIIII* de *CCXVII*, chiffre affecté par l'*Hispana* même au concile de Carthage de 419, on n'aura pas de peine à admettre que, sauf une légère faute de transcription, le collecteur s'était adressé à la bonne porte. Il pouvait savoir ainsi qu'à ce synode, les évêques d'Afrique avaient affirmé la distinction du concile de Sardique d'avec le concile de Nicée de 325.

Ce document africain ne lui donnait pourtant ni la date, ni même le nom du concile de Sardique. Mais enfin, à Complute et à Séville, on était au pays même d'Osius, et les archives de l'Église de Cordoue purent livrer le secret, si longtemps perdu par le fait des copistes, de l'action d'Osius à Sardique. De là le titre : *Serdicensis concilii ubi Ossius fuit*, dans l'*Epitome* espagnol. Il en était resté là ; le compilateur de l'*Hispana* fit le reste : il ajoute un nom et une date.

Or, pour le nom de Sardique, il se trouve qu'Isidore, lui aussi, dans la première notice vraiment personnelle de son *De Viris*, avait noté précisément le rôle prépondérant d'Osius

1. MAASSEN, l. c., p. 648.

à Sardique : « *In Sardicensi etiam concilio, quamplurimas edidit ipse sententias*[1]. » Puisqu'il lui reconnaît ce rôle, non pas à Nicée, mais à Sardique, c'est que, bien entendu, il n'en est plus à admettre, sur la foi de l'ancienne collection arlésienne de Quesnel, que toutes ces quinze sentences d'Osius aient été entérinées à Nicée.

Pour la date du concile de Sardique, le compilateur l'a mal calculée, puisqu'il le fait postérieur de dix-huit ans seulement à celui de Nicée, et le fixe à la 6e année de Constance. D'ailleurs, il ne faudrait pas, malgré le souci réel qu'il affiche de ranger ses conciles « *ordine temporum* », lui faire un talent de chronologiste trop précis. Cette fausse date lui a peut-être été fournie par les archives de Cordoue, où Osius, à son retour, avait fait approuver son concile de Sardique.

*
* *

Avec les conciles d'Éphèse, et de Chalcédoine, nous rentrons dans le vif du travail de compilation, dénoncé par le titre même de *synodus*, substitué à celui de *canones* qui courait d'un bout à l'autre de la série des conciles grecs, pris à l'antique version isidorienne. Quant au mot *synodus* qui va être employé pour les conciles d'Éphèse, de Chalcédoine et de Carthage, nous pensons que le compilateur espagnol ne l'a pas trouvé dans ses sources, sources multiples, mais qui contenaient *in extenso* tous ces synodes du ve siècle, et non plus seulement une série de « canons » comme pour les conciles du ive siècle.

Faisons tout d'abord remarquer qu'on ne peut se fier au mot *concilium* donné par l'édition de Gonzalez : il aurait cru sans doute rabaisser sa collection en en copiant exactement les titres archaïques[2]. Voici, faute de mieux, la suscription exacte du manuscrit de Vienne 411 de la recension gallicane, qui porte bien le titre *synodus :*

1. *De Viris illustribus*, c. 5. P. L., t. LXXXIII, col. 1087.

2. La preuve en est dans le sens très concret que le titre donne au mot « concile », « *cui* SYNODO *præsedit... Cyrillus... qui cum omni* CONCILIO... *transmisit.* » P. L., t. LXXXIV, col. 151 et SCHWARTZ, *Acta conciliorum œcumenicorum*, vol. V, 2e p. : fasc. 5, p. 6.

HISPANA	ETYMOLOGIES, l. VIII, c. 5, n. 64
Incipit SYNODUS[1] *Efesena prima ducentorum episcoporum habita adversus Nestorium Constantinopolitanum episcopum, qui purum hominem ex sancta virgine Maria natum asseruit, ut aliam personam carnis, aliam faceret deitatis, nec unum Christum in Verbo Dei et carne sentiret, sed separatim atque sejunctim alterum Filium Dei, alterum hominis prædicaret.* »	*... Nestorio Constantinopolitano episcopo, qui beatam virginem Mariam, non Dei, sed hominis tantummodo asseruit Genitricem, ut aliam personam carnis, aliam faceret deitatis, neque unum Christum in Verbo Dei et carne credidit, sed separatim atque sejunctim alterum Filium Dei, alterum hominis prædicavit.*

Nous notons sans commentaire que cette définition du Nestorianisme répond mot pour mot à celle des Étymologies d'Isidore[2]. N'y a-t-il pas là l'indice de son origine isidorienne ?

Convenit autem hæc synodus Theodosio juniore tertio decimo et Valentiniano tertio consulibus aera CCCCLXVIII, cui synodo præsedit beatissimus quondam Cyrillus Alexandrina episcopus, qui cum omni concilio ad eumdem Nestorium hæc synodalia decreta transmisit[3].

Par malheur, la date si laborieusement indiquée pour le concile d'Éphèse est fausse d'une année. Le scribe du manuscrit d'Urgel s'en est aperçu et il a écrit « la quatorzième année de Théodose II », puis l'ère 469[4], — ce qui donne la vraie date de 431 — mais il a laissé la troisième année de Valentinien. Faut-il pour cela s'en prendre avec Schwartz « à l'ignorance du rédacteur de l'*Hispana*[5] ? » Bien plutôt faut-il dire que son modèle lui fournissait un synode d'Alexandrie qui s'était vraiment tenu en 430.

C'est en effet dans ce synode égyptien que fut fulminée la première lettre de Cyrille relatée dans l'*Hispana* : *Cum Salvator noster*, avec les douze fameux anathématismes qui la terminent. La seconde : *Ait igitur sancta et magna synodus*, est encore antérieure à la première ; mais elle est ancienne aussi, la tradition qui en faisait un élément du concile d'Éphèse. La prétention n'est pas, au reste, dénuée de tout fondement,

1. On lit également *synodus* dans la table du *Parisinus* 3842 éditée par HINSCHIUS, *Decretales Pseudo-Isidorianæ*, p. 25 ; dans le codex Paris latin 1460, etc...
2. L. VIII, c. v, n. 64 ; P. L., t. LXXXII, col. 304.
3. SCHWARTZ, o. c., p. 6.
4. Pour l'ère, l'*Œmilianensis* et le second manuscrit de Tolède ont fait la même correction. P. L., t. LXXXIV, col. 151.
5. SCHWARTZ, l. c.

puisque, selon Tillemont[1], cette lettre « fut lue aussi dans le concile œcuménique d'Éphèse et approuvée par tous les évesques chacun en particulier... Il y a toute apparence que les Pères de Chalcédoine marquent cette même lettre lorsque dans la définition de la foy, ils approuvent les épîtres synodiques de saint Cyrille à Nestorius et aux Orientaux... Saint Léon y renvoie Anatole pour apprendre la foy de l'Église... L'Église Romaine la gardait dans ses archives, l'ayant reçue de saint Cyrille même. C'est sans doute la même lettre que saint Léon envoya à Ravenne, évesque d'Arles, pour la répandre dans toutes les Gaules[2]. »

Les Ballerini ont poursuivi l'itinéraire de la lettre synodique jusqu'en Espagne. Non contents d'en signaler la présence dans la collection Quesnel à la suite de la lettre *Promisisse me* de saint Léon, ils notent que le chroniqueur contemporain, Idace, a marqué « l'arrivée de Gaule en Espagne de la lettre de Flavien au pape Léon, envoyée avec les écrits de Cyrille, évêque d'Alexandrie à Nestorius de Constantinople, etc... : tout cela, avec des *gesta* et des lettres d'autres évêques, fut envoyé aux Églises d'Espagne », vraisemblablement par les soins du métropolitain d'Arles, qui en avait reçu la consigne de Rome[3]. Les deux lettres de Cyrille pouvaient donc être connues des Espagnols au milieu du ve siècle.

Même avant saint Léon, il est probable qu'une traduction latine de la lettre synodale de Cyrille atteignit les plus lointains diocèses de l'Espagne, et que c'est de l'arrivée de cette lettre à Nestorius avec tout un dossier éphésien, que veut parler Idace en sa Chronique sous les années 437-441.

Malgré ces deux renseignements complémentaires du grand chroniqueur espagnol, il reste bien encore certaines difficultés pour voir en ces deux envois les versions mêmes utilisées par le compilateur de l'*Hispana.* D'abord, il est bien sûr que, si la lettre synodale *Cum salvator noster* est, dès 441, parvenue en Espagne, ce ne peut être dans la recension de l'*Hispana.* En effet, on a, de cette lettre, deux recensions diverses, qui sont plus que de simples variantes l'une de l'autre. L'une, celle de l'*Hispana,* se trouve aussi dans le *Codex Palatinus* 234, (ixe siècle), qui renferme onze œuvres ou traductions de Marius

1. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* t. XIV, p. 338-339.
2. Voir P. L., t. LIV, col. 886.
3. P. L.. t. LIV, col. 886, note g, fin.

Mercator. La seconde recension est précédée, dans un manuscrit de la Bodléienne 102 (VIIe siècle), d'une préface de Denys le Petit « au bienheureux Père l'évêque Pierre », qui prétend que cette lettre « est jusqu'ici ignorée des Latins ».

Puisque Mercator est antérieur de cent ans à Denys, Maassen ne craignit pas d'accuser Denys d'avoir maquillé la traduction de son prédécesseur. Mais voici qu'on a reconnu enfin que le manuscrit Palatin est loin de ne renfermer que des œuvres de l'ami de saint Augustin[1] : il y a certainement, au début, deux pièces qui ne sont pas de lui ; et de même, dès le folio 71 du *codex*, on ne voit plus ces préfaces chères à Mercator, on trouve des traductions différentes de celles qu'il vient de donner[2]. Concluons que l'épître synodale de Cyrille n'a pas été traduite par Marius Mercator à l'époque du concile d'Éphèse, mais bien par Denys le Petit, presque un siècle après.

Mais la version faite tout d'abord par Denys le Petit au commencement du VIe siècle, a été profondément retouchée dans le *Palatinus*, dans l'*Hispana* et les manuscrits de l'*Hadriana* qui en ont été supplémentés. Ces retouches, comme on peut le voir par l'apparatus critique de Schwartz[3], sont parfois des corrections de lectures devenues incompréhensibles, parfois même une traduction plus exacte faite sur le grec. Ainsi Schwartz explique-t-il la variante du début : au lieu de *Domino sancto fratri Nestorio*, l'*Hispana* porte : *Religioso et Deo amabili consacerdoti Nestorio Cyrillus*...

Pour les anathématismes qui suivent, la question est encore plus embrouillée. Voici, d'après le tableau des variantes, les conclusions de Schwartz : il y a eu deux versions latines : l'une faite par Denys avant 519, l'autre corrigée sur le latin par Denys lui-même ou par son ami Jean Maxence, qui l'emploie dans le *libellus fidei* qu'il présente aux légats à CP., puis à Hormisdas à Rome en 519. Enfin une troisième révision aurait été faite sur les exemplaires grecs, et c'est celle-là qui a trouvé place dans l'*Hispana* et dans l'appendice du *codex Palatinus*[4].

Et maintenant la question se pose pour nous : le compilateur de l'*Hispana* n'aurait-il pas eu en mains un *codex* du genre

1. Schwartz accuse, un peu à la légère, le bénédictin Gerberon et Baluze, d'avoir fait passer toute la collection sous un nom célèbre (o. c., fasc. 3, p. 7).
2. Voir la preuve dans Schwartz, l. c.
3. O. c., fasc. 5, p. 6 et fasc. 4, p. 236-238.
4. Schwartz, o. c., fasc. 5, Introd., p. VIII.



du *Palatinus ?* C'est l'opinion très plausible de E. Schwartz[1]. Il est bien sûr que l'archétype de cette collection antinestorienne ou mieux antiorigéniste date du milieu du VIe siècle, et de la querelle des Trois Chapitres[2]. La lettre de Cyrille n'est pas citée dans cette version en Occident avant 590, par le pape Pélage II. Ce laps de quarante ans était d'ailleurs largement suffisant pour que l'ensemble du recueil parvînt jusqu'en Espagne.

A ce titre, il aurait pu être apporté en Bétique par l'un de ces évêques orientaux monophysites dont se plaint Isidore de Séville, peut-être même par l'évêque Grégoire qu'il combattit par ses propres armes au concile de Séville de 619.

On devra même supposer que le rédacteur de l'*Hispana* n'avait à sa disposition que cet appendice ; car, s'il avait eu en même temps tout le dossier des lettres de Cyrille, il n'aurait pu s'empêcher d'y faire quelques autres emprunts ; il lui aurait pris en particulier la totalité de la lettre : *Garriant quidam* ,qu'il a jugé bon d'insérer en second lieu, mais partiellement et d'après une autre version latine.

Cette seconde lettre de Cyrille donnée dans l'*Hispana* sous la rubrique de concile d'Éphèse n'est que la seconde partie de la seconde lettre de Cyrille à Nestorius. Elle se lit dans cette même version à la fin de la lettre de Léon Ier à l'empereur Léon. Mais, ce qui est plus grave, cette seconde lettre de Cyrille : *Ait igitur sancta et magna synodus,* telle qu'elle s'y trouve transcrite, a perdu sa dernière phrase : *Hæc igitur præ charitate in Christo scribo...*, et cette phrase se trouve dans l'*Hispana*. Celle-ci n'aurait donc pu la prendre à cette source[3] ?

A cela, on doit répondre que la phrase en question devait se lire dans le dossier envoyé en Gaule par le pape, puisqu'elle se lit dans les collections de Quesnel[4] et de Colbert, qui furent faites en Gaule[5]. Pourtant, comme cette collection ne date que de la fin du Ve ou du début du VIe siècle, d'après Turner,

1. O. c., fasc. 3, p. 182.
2. Le collecteur lui-même discute les réponses de Théodoret aux anathématismes de saint Cyrille.
3. P. L., t. LIV, col. 1190.
4. Cette recension est celle que le pape Léon envoya aux trois évêques gaulois Cérétius, Salonius et Véranus, dont la lettre de demande, précède immédiatement celle-ci dans les deux collections sus-nommées. Cf. E. Schwartz. *Acta conciliorum œcumen.*, vol. 5, *pars altera*, fasc. 5, p. 340 et préface p. XVI.
5. Cf. Turner. *Ecclesiæ occidentalis monum. juris. antiquissima*, I, t. II, 1re partie, p. XII.

et que la lettre de Cyrille y a été ajoutée en fin de série avec des lettres de saint Léon sur l'Eutychianisme, on ne peut pas dire que ce soit un tel recueil qui ait été signalé par Idace en Espagne au milieu du ve siècle[1]. Mais il reste fort possible[2] qu'il ait été utilisé par le compilateur de l'*Hispana* un siècle et demi plus tard.

Malgré tout, il est bien invraisemblable que le compilateur espagnol soit allé chercher son bien pseudo-éphésien en deux recueils divers. Bien plutôt faut-il supposer qu'il a eu en mains une collection unique encore introuvable[3]. Mais nous sommes sur la piste : un seul des conciles anciens contenait ces deux lettres de Cyrille sous le titre faux de concile d'Éphèse, et, en plus, les actes latins du concile de Chalcédoine, tels que l'*Hispana* nous les présente : c'était le Ve concile général tenu contre les Trois Chapitres. En effet, dans sa VIe session, les Pères s'étaient réclamés de la foi d'Éphèse et de Chalcédoine, et sur ce, on avait lu précisément la seconde lettre de Cyrille à Nestorius : *Ait igitur sancta synodus*, puis sa lettre aux anathématismes[4]. Or, des extraits de ce concile avaient cours en Espagne, comme nous le dirons bientôt dès l'année 589 ; et, Isidore devait être le premier à les connaître, lui était si avide de documents sur la querelle des Trois chapitres[5].

Du concile de Chalcédoine, l'*Hispana* ne donne que les passages les plus importants et les plus neufs pour le dogme et la discipline. Omettant les lettres de Cyrille et de Léon, lues aux trois premières sessions et parfois transcrites en des versions différentes dans l'ancienne traduction latine, le compila-

1. « *Uno eodemque tempore (olympiad. CCCIV...) Cyrilli ipsius ad eumdem [Nestorium] epistola, et hæresim destruentis et regulam fidei exponentis ostendit. Hæc cum aliis habentur allata.* » *Idacii Chronicon*, P. L., t. LI, col. 880.

2. C'est l'avis de E. Schwartz, o. c., fasc. 5, p. XVII.

3. On ne peut s'arrêter aux « trois anciens *codices* de la Bibliothèque de Colbert, que Baluze a utilisés pour ces actes de Chalcédoine (Cf. MANSI, Coll. ampl., t. VII, p. 746) ; car il y a toute chance que ce soient des manuscrits anciens du Pseudo-Isidore : ils donnent, en effet, le texte même de l'*Hispana* de Gonzalez. (Cf. P. L., t. LXXXIV, col. 161.) Mais on pourrait penser à son *Codex Bellovacensis*, dont la première partie était une copie du *Palatinus*, et contenait par conséquent la première lettre de Cyrille, tandis que la seconde partie présentait, parmi les actes du Ve concile œcuménique la seconde lettre et la IVe session de Chalcédoine.

4. MANSI, *Ampl. collect. concile*, t. IX, col. 308 et 321-328.

5. Voir plus haut, p. 52.

teur espagnol a donné seulement l'introduction historique de la première session[1]; puis, immédiatement, le discours officiel de l'empereur Marcien de la sixième session, avec la lecture des actes dogmatiques de la séance précédente : *Credo* de Nicée et de Constantinople complétés par la définition nouvelle de Chalcédoine ; enfin, sans plus s'occuper des procès entre évêques qui s'étendaient de la septième à la quinzième session, le rédacteur espagnol a soin de passer sans transition aux 37 décrets disciplinaires de la dernière séance.

Il faut dire que ces décrets avaient déjà été placés à la suite de la définition de foi, et en guise de septième session dans les manuscrits de l'ancienne version latine[2]. Ici, du moins, le travail d'abréviation était esquissé. Mais il n'avait pas été poussé si loin que par l'auteur de l'*Hispana*, qui passe de l'introduction à la sixième séance.

Puisque cette introduction lui servait de préface à tout cet interminable concile, il a eu soin de supprimer le jour de l'inauguration : [*octavo*] *idus octobris*. Déjà certains manuscrits avaient supprimé l'indiction.

Cependant, il est bièn probable, qu'ici comme ailleurs, le compositieur de l'*Hispana* a eu l'heureuse chance de rencontrer une collection conciliaire qui avait fait pour lui le choix des sessions à reproduire. On ne peut songer à la recension de Rusticus, datée de 549 ; car le diacre romain a pris la précaution d'y remplacer le discours de l'empereur Marcien, assez mal traduit du grec, par le texte original latin qu'il trouva dans un livre des Acémètes[3]. Or, dans l'*Hispana*, nous avons certainement une traduction faite sur le grec.

Cette traduction, de plus, est nettement différente de l'*Antiqua*, de celle que Rusticus lisait dans ses manuscrits latins, et que Vigile devait encore utiliser dans son *Constitutum* en 554[4]. Comme l'a bien remarqué Maassen[5], l'*Hispana* suit, en tout ce concile de Chalcédoine, une version particulière, qui n'est ni la *Versio antiqua*, ni la correction de Rusticus, ni même celle du fragment de Vérone, ni celle du manuscrit Vatican 1322[6].

1. Mansi, t. VI, p. 563.
2. Préface de Baluze, dans Mansi, o. c., t. VII, col. 656-657.
3. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 218, col. 2.
4. P. L., t. LXIX, col. 143, et Mansi, t. VII, 727 ; c'est la version du *Codex Parisiensis* de Baluze. Cf. Maassen, o. c., p. 739.
5. Maassen, o. c., p. 141-143.
6. Turner, *Monumenta juris antiq.*, t. II, 1, p. ix.

Mais il n'a pas noté que notre version se retrouve partiellement dans la plus ancienne collection d'Albi, dont l'archétype remonte au VIe siècle (Albi, ms. 37). Ce recueil contient la définition de foi, les vingt-sept canons disciplinaires, les dix-sept souscriptions et les acclamations des évêques, les édits confirmatifs des empereurs, donc tous les derniers extraits que l'*Hispana* nous donne du concile de Chalcédoine : c'est, en somme, comme un *breviarium fidei*, un résumé latin des actes les plus importants de 451, résumé fait avant la traduction intégrale, comme le disent les Ballerini[1]. Il en est de même de la collection dite du diacre Théodose. Si plusieurs de ces extraits sont en des versions particulières, ils prouvent du moins que les traductions latines de la VIe session furent très nombreuses, et que notre compilateur n'eut que l'embarras du choix.

A qui veut se borner à rechercher les sources immédiates et le travail personnel du compilateur de l'*Hispana*, la question des actes de Chalcédoine est autrement facile à éclaircir que celle des actes d'Éphèse : il a trouvé le dossier tout formé dans les Archives de Tolède. En effet, le IIIe concile de 589 avait basé la conversion du roi Reccarède et des évêques ariens sur « l'acceptation de la foi du premier synode d'Éphèse et de celui de Chalcédoine[2] ». Mais, tandis qu'il ne spécifie aucunement ce qu'il entend par la foi d'Éphèse, si bien qu'on ne peut savoir s'il parle de l'extrait qui a trouvé place dans l'*Hispana*, il nous donne ce qu'il appelle le « *tractatus Chalcedonensis concilii : Suffecerat quidem ad plenissimam...* » C'est le titre traditionnel de la définition de foi de Chalcédoine, et c'en sont les premiers mots dans la version latine qui fut adoptée cinquante ans plus tard dans l'*Hispana*[3]. Ce premier document chalcédonien était donc très en honneur à Tolède en 589. Les copistes des codices d'Alvelda et de Saint-Millan s'en sont si bien aperçus qu'ils ont, à cet endroit du concile de Tolède, simplement renvoyé au texte du concile de Chalcédoine donné plus haut[4].

1. P. L., t. LV, col. 729. Ils ont tort pourtant de l'identifier avec celui de Léon.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 348.
3. La version toute primitive donnée par la collection Quesnel portait : *Suffecerat quidem ad plenariam...* La première version complète donnait : *Sufficeret...* ; c'est celle qui fut employée par Vigile.
4. « *Hoc in Chalcedonensi concilio reperies copiosius.* » P. L., t. LXXXIV, col. 349, note c.

Ce n'était là, sans doute, qu'une toute petite partie des actes du grand concile. Mais il est évident d'abord que les *Credo* de Nicée et de Constantinople, souscrits aussi par les évêques ariens en 589, étaient pris à la même recension du concile de Chalcédoine. De plus, les seigneurs convertis à Tolède parlent en général des « constitutions de Chalcédoine, *quas gratissima aure audivimus* »; et ce mot ne s'entend bien que de l'ensemble dogmatique formé dans l'*Hispana* par l'introduction historique à la VIe session, le discours impérial et la *Definitio fidei*. Quant aux acclamations des évêques à Chalcédoine, elles ont laissé leur écho dans celles des évêques espagnols en 589. Enfin les canons disciplinaires du même concile et le nom si caractéristique de *regulæ ecclesiasticæ* qu'ils porteront dans l'*Hispana* semblent bien être sous les yeux des Pères de Tolède, quand le roi leur parle des chapitres « *quæ adhuc per vestram sanctitatem* REGULIS ECCLESIASTICIS *adjicienda sunt*[1]. » En somme, le IIIe concile de Tolède apparaît comme une répétition de celui de Chalcédoine.

On serait plutôt tenté de croire qu'en 589, ces évêques avaient en mains un recueil un peu plus complet de Chalcédoine: en effet, ils parlent de « ce concile saint et savant dirigé contre Eutychès et Dioscore », alors que les actes conservés dans l'*Hispana* n'ont pas la condamnation de Dioscore. Du moins notre but est atteint : dès 589, l'extrait de Chalcédoine de l'*Hispana* était en Espagne.

Enfin — et voici qui va nous mettre sur les brisées d'Isidore de Séville — les canons disciplinaires de Chalcédoine furent résumés par le compilateur de l'*Epitome*, et utilisés, sous cette forme ou sous une autre, par Isidore en son concile de 619[2]. Puis, les actes dogmatiques, documentation indispensable aux défenseurs ou aux ennemis du concile de Chalcédoine, formaient un des Trois Chapitres, à l'époque de Justinien. Aussi plusieurs de ces recueils furent alors copiés avant les *Acta* du Ve concile général de 551, et avec l'édit de Justinien, qui mirent fin, du moins en apparence, à cette controverse. C'est le cas, en particulier, du *codex* de Bouhier de Dijon, maintenant à Montpellier, sous le no 58 (VIIIe siècle)[3].

Supposez un pareil dossier aux mains de l'évêque de Séville ;

1. P. L., t. LXXXIV, col 851.
2. Voir plus haut, § 1 : *Concile de Séville* de 619, p. 100.
3. Cf. D. PITRA, *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 221, note 12. Ce manuscrit est signalé par MAASSEN, o. c., p. 745, et utilisé par BALUZE sous le nom de *Codex Divionensis*.

il a pu y trouver du même coup 1° une bonne partie de son argumentation contre l'évêque acéphale de 619; 2° toute la matière de son supplément aux conciles grecs, à savoir les deux lettres de Cyrille posant pour le concile d'Éphèse, et les sessions dogmatiques et disciplinaires de celui de Chalcédoine. La correspondance exacte entre le contenu de ces recueils et les extraits du compilateur de l'*Hispana* nous amène à supposer un pareil trésor entre ses mains ; et, d'un autre côté, la présence en ces recueils des canons de Chalcédoine et de l'édit de Justinien, utilisés par Isidore en son synode de Séville, nous porte à croire que c'est lui qui entreprit ce complément grec de l'*Hispana*.

C. — *Les conciles africains, gaulois et espagnols*

Recension des conciles de Carthage antérieure à Isidore. — L'admission des *Statuta* aussi. — Chronologie des conciles gaulois. — Les conciles espagnols.

La collection des conciles africains, telle qu'elle se trouve dans l'*Hispana* mériterait, à elle seule, une longue étude, et très minutieuse, pour laquelle Maassen a fourni encore les éléments de comparaison[1]. Mais, comme il nous indique en son dernier paragraphe, le moyen de montrer que saint Isidore est étranger à ce nouveau travail de compilation, nous pourrons renvoyer simplement aux conclusions qu'il donne sur les essais de collections africaines antérieures à l'*Hispana*[2].

Disons seulement que la collection africaine de Denys — qui pénétra dans les anciennes collections italiennes dites de Wurzbourg et de Diessen — est la reproduction du travail fait au concile de Carthage de 419, dans lequel, disent les actes, « *recitata sunt etiam in ista synodo diversa concilia universæ provinciæ Africæ transactis temporibus Aurelii episcopi celebrata* ». Cette édition se donne déjà comme un abrégé pour le concile de 405 : « *ejusdem concilii brevem digessi* », et comme déficiente pour celui de 409; elle l'est également pour ceux de 410, de 416 et de 418.

Une seconde collection fut faite au concile de Carthage de

1. Maassen, o. c., p. 149-185.
2. Maassen, o. c., p. 771-774.

525, sous l'évêque Boniface : « *Proferantur ex scrinio huius ecclesiæ*, avait-il dit, *antiquorum patrum venerabilia constituta.* » Là-dessus le diacre Agileius avait récité un ancien recueil, qui avait fourni le concile de Carthage de 348, inconnu de Denys, et la collection des conciles d'Aurélius déjà utilisée en 419[1].

Inutile d'insister sur les collections, soit proprement africaine du Bréviaire d'Hippone, soit méthodique de Ferrandus, qui ont encore sauvé quelques décrets de cette abondante législation, mais qui sont restées en Afrique. Les deux premières collections, au contraire, étaient passées en Gaule, pour contribuer à y former une troisième collection qui devait passer elle-même dans l'*Hispana*.

Celle-ci contient : 1° le concile de Carthage de 348, emprunté donc à la collection de 525 ;

2° Le concile de Genethlius de 390, emprunté à la collection de 419, mais sans suppressions ;

3° Le concile de Carthage du 28 août 397, pris également à cette collection, mais un peu plus complet ;

4° Sous le nom de IVe concile de Carthage, viennent les *Statuta Ecclesiæ antiqua*, dont nous aurons à reparler ;

5° Sous le nom de Ve concile de Carthage, l'*Hispana* donne des extraits des deux conciles de Carthage de 401, mais omet huit décrets cités dans la collection de 419 ;

6° Le sixième concile de Carthage est ici la première session de celui de 419, moins ses décrets.

7° Le VIIe concile est pour l'*Hispana* la seconde session de Carthage 419 avec ses canons ;

8° Enfin son prétendu concile de Milève est une *farrago* de divers conciles africains[2] dans le plus grand désordre.

C'est dire que cette troisième collection a utilisé d'autres matériaux que ceux qu'on trouve dans les deux premières.

Cette compilation, dit Ballerini, ne peut pas être le fait de l'auteur de l'*Hispana*, car elle était aux mains des Pères du IIe concile de Tours de 567. Il y a, en effet, dans le canon 20e de ce concile, un décret du concile de Carthage de 418 qui est cité sous le nom de concile de Milève : « c'est le canon 26e

1. Elle a les canons de 394, 26 juin 397, 28 août 397, 399, 16 juin 401, 13 septembre 401, 402, 403, 404, 405, 407, juin et octobre 408, 409, 410, 418, 419, 421.
2. On y trouve 8 canons du concile de Carthage de 418 ; puis 4 de 407 ; 3 de Milève, 402 ; 5 de Carthage, 407 ; 2 de 418 ; un probablement de 405, et deux de 418.

de notre collection espagnole. » La conclusion s'impose : ce n'est pas saint Isidore qui est coupable de cette confusion des conciles d'Afrique. Mais, bien qu'il sache personnellement à quoi s'en tenir sur le synode de Milève[1], il a suivi cette collection africaine toute faite. Il eut du moins l'initiative de la choisir, car ici l'*Epitome* espagnol avait fait un autre choix.

Où l'a-t-il trouvée ? La présence des *Statuta* arlésiens au milieu des conciles d'Afrique, semble bien indiquer qu'elle avait été faite dans le midi de la Gaule[2], et ce recours à de nouvelles sources gallicanes ne fait que fortifier notre thèse sur la documentation de saint Isidore.

*
* *

Où l'on voit en leur plein jour les tendances gallicanes, si l'on peut dire, de l'évêque de Séville, c'est dans la compilation des conciles francs. Mettons en première ligne l'insertion des *Statuta Ecclesiæ antiqua* sous le titre de IVe concile de Carthage. Ici encore, Maassen a démontré que, loin d'émaner d'Afrique, ces anciens statuts représentent la discipline gallicane du ve siècle, et en particulier la discipline arlésienne, avant le second concile d'Arles (av. 506), qui les cite comme *Statuta seniorum*[3]. Malnory, dans son étude sur saint Césaire d'Arles, a voulu « préciser encore davantage, en nous faisant retrouver dans les détails des *Statuta* la personnalité et le style de saint Césaire lui-même[4]. Mais dom Morin a signalé « un cas où l'évêque d'Arles a utilisé les *Statuta* d'une façon qui ne permet pas de lui en attribuer à lui-même la paternité[5] : dans le mémorable dossier relatif à l'affaire de Coutumeliosus, il s'appuie, non seulement sur sa trilogie de canons romains, nicéens et gallicans, mais il invoque « *et africanos pontifices* », et en conclusion, il justifie sa sévérité « *propter antiquorum Patrum statuta* ».

Ce n'est pas par plaisir, que nous prenons le grand saint

1. Il dit même très exactement en sa Chronique (P. L., t. LXXXIII, col. 1052) d'après Prosper d'Aquitaine, que « Pélage fut condamné à un concile de Carthage tenu sous Honorius et Théodose », et non, comme le rapporte l'*Hispana* à ce prétendu « concile de Milève sous Arcadius et Honorius ». On peut croire cependant que c'est sous son influence que ce concile de Milève y a été doté de deux cent quatorze évêques.
2. Maassen n'ose se prononcer sur son origine, ni sur le but du compilateur.
3. Maassen, o. c., p. 387-393.
4. Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, ch. iii, p. 50-58.
5. Dom Morin, *Revue bénédictine*, 1913, p. 337 : *Les Statuta ecclesiæ antiqua*.

César en défaut, mais pour disculper saint Isidore que l'on accusait équivalemment jusqu'ici d'avoir baptisé ces *Statuta* du titre de « IVe concile de Carthage[1] ». Tout le mal vient certainement, non pas de saint Césaire lui-même, qui était certainement de bonne foi, mais d'un clerc de cette église d'Arles, qui voulut, à la fin du ve siècle, faire passer dans l'usage universel, la discipline arlésienne et romaine de son temps, sous un nom vénérable. Il n'y réussit que trop bien, et nous voyons le vieux recueil de Corbie, qui « remonte, dans sa forme primitive à l'année 525 environ », nous donner avec confiance les *Statuta* arlésiens sous le nom de « *constituta sinodica Cartagenensis episcoporum docentorum quattuordecim* ». Et de même, seize ans plus tard, à la fin de l'épiscopat de Césaire, la collection de Lorsch[2].

Pour excuser cette bévue ou cette supercherie, Wasserschleben a risqué une seconde hypothèse qui n'est peut-être pas aussi dépourvue de fondement que le croit Maassen[3]. N'y aurait-il pas eu véritablement une nouvelle publication des *Statuta* par les évêques de Carthaginoise ? On ne connaît plus la date d'un tel concile ; mais il doit s'être tenu à Valence, car la collection de Novare, qui est du pays voisin, a mis les *Statuta* sous le titre de *concilium Valentinum.* Sans doute, le rédacteur a précisé qu'il s'agissait du concile de 374 à Valence en Gaule[4] ; mais, s'il s'est trompé manifestement d'un siècle, pourquoi ne se serait-il pas aussi trompé de province ?

Les *Statuta* ayant été, selon l'hypothèse de Wasserschleben, republiés à Valence, dans un concile tenu « *in provincia Carthaginis* », il n'y avait que demi-mal à leur faire passer la mer et à les baptiser « concile de Carthage ». Mais comment est-on arrivé à spécifier le IVe concile ? Ceci reste tout à fait mystérieux ; nous sommes mis par les recueils de Corbie, de Lorsch, d'Albi, de Saint-Maur, devant un fait accompli : ils parlent d'un « concile de Carthage de 214 évêques ». Celui de 418 avait eu ce nombre d'adhérents, ni plus ni moins ;

1. Cf. MALNORY, *Saint Césaire d'Arles*, p. VII.

2. On sait que les deux manuscrits de l'*Hispana* de Gérone et d'Urgel ajoutent à la série des 104 *Statuta* un dernier décret qui commence ainsi : *Placuit omnibus Patribus per provinciam Carthaginis consistentibus.* Que ce soit une addition postérieure, comme le disent les Ballerini, il n'y a pas à en douter, puisqu'ils le font signer par Aurèle, Augustin et 414 évêques.

3. MAASSEN, o. c., p. 389.

4. Il a d'ailleurs omis les canons authentiques de Valence (374) ; en somme, il a fait exactement comme fera le compilateur des conciles africains de l'*Hispana*, lequel, plaçant les *Statuta* sous la rubrique du IVe concile de Carthage, a déplacé les canons de Carthage sous la rubrique de concile de Milève.

aussi c'est à cette date que l'*Epitome* avait placé ses *Statuta.* Mais les collecteurs gallicans du VIe siècle finissant avaient déjà placé les actes authentiques du concile de 214 évêques sous le nom d'un concile de Milève daté de 402. Force leur était de mettre à une autre date les *Statuta antiqua* : ils adoptèrent la date arbitraire de 398, intermédiaire entre leur précédent concile de Carthage, celui de 397, et celui de 402 qui suivait.

Si cette explication, qui est celle de Maassen[1], est admise, il ne faut pas dire avec ce dernier que ce soit le compilateur de l'*Hispana* qui est coupable de cette date arbitraire. En réalité, ce choix avait été fait par son compilateur des conciles africains, qui avait déjà placé les canons de 418 sous le titre de concile de Milève ; et nous avons vu précédemment que cette erreur se trouvait déjà dans le *codex* des Pères du concile de Tours de 567. Disons simplement qu'une fois au moins, saint Isidore ou son aide se sont laissés tromper par leur confiance dans les recueils gallicans.

L'influence arlésienne sur la collection des conciles espagnols fut subie consciemment par saint Isidore et ses collègues, puisque c'est le concile d'Agde de préférence aux autres, qu'ils font lire au début du synode provincial national : après les canons afférents des anciens conciles œcuméniques, le seul que l'on cite est le XXXVe d'Agde[2].

Cet engouement entraîna même les Espagnols à un autre faux dont l'histoire mérite d'être contée. Jusqu'en 655, leur collection *Hispana* était remarquable d'authenticité, et n'avait admis comme fausse attribution — celle-ci déjà caractéristique de l'influence arlésienne — que les *Statuta Ecclesiæ antiqua* décorés du titre de « IVe concile de Carthage ». Pour les décrets d'Agde, le collecteur de l'*Epitome* avait utilisé un recueil français des plus complets, puisqu'il donnait 47 canons au lieu de 43 comme le manuscrit de Saint-Maur. Est-ce que le compilateur de l'*Hispana* se servit des 47 canons de l'*Epitome ?* Tout porte à le croire, et Maassen a raison de prétendre que l'*Hispana* primitive, jadis représentée par le manuscrit de Lugo et maintenant par celui de Plasencia, ne présentait que ces 47 canons d'Agde.

1. O. c., p. 388.
2. « *Item ex concilio Agathense aera XXXV vel aliud de canonibus, quod metropolitano aptius visum fuerit ut legatur.* » *Ordo de celebrando concilio,* d'après le *Codex Rachionis,* appendice VI, ou le Pseudo-Isidore. HINSCHIUS, o. c., p. 22.

Mais, dans cette première moitié du VIIe siècle, il dut courir en Espagne des recueils français ancêtres de celui de Saint-Amand, qui ajoutaient aux 47 canons authentiques d'Agde, 23 autres chapitres inconnus jusque-là. Recueils français, disons-nous, parce que « l'origine de ces *Sententiæ* est à chercher dans les conciles du sud de la Gaule », comme l'a démontré en détail Maassen[1]. Aussi nous ne comprenons pas qu'il n'ait pas osé conclure à l'existence de tels recueils dans la Gaule méridionale à la fin du VIe siècle. Car il faut bien que le manuscrit de Saint-Amand ait pris ces vingt-trois nouveaux canons en quelque recueil préexistant. Or, il n'est pas naturel de penser que son auteur ait été quérir dans l'*Hispana* des décrets conciliaires formulés en Gaule. Il n'est pas plus naturel de croire que ce petit supplément de vingt-trois canons français, camouflé sous le nom de concile d'Agde, ait été rédigé d'abord en Espagne, voire même en Catalogne.

Ce qu'il faut dire, c'est que des manuscrits contenant, comme celui de Saint-Amand, un concile d'Agde supplémenté de vingt-trois « sentences » apocryphes, passa les Pyrénées dans le second quart du VIIe siècle. Des évêques espagnols firent ajouter, dans leurs exemplaires nouveaux de l'*Hispana*, ce supplément du concile d'Agde. Nous l'avons dit, on se servait fréquemment du texte de ce concile, ne serait-ce qu'au début de chaque assemblée, où le métropolitain devait en faire lire, comme nous l'avons vu, certains décrets. Au concile de 655 quelques évêques constatèrent que leurs « vieux recueils n'avaient pas inséré » ces vingt-trois décrets supplémentaires. Alors, « d'un commun accord[2] », on décida d'y faire ajouter ces « *sententiæ quæ in veteribus exemplaribus non habentur, sed a quibusdam sunt inserta.* »

« Les conciles gaulois de l'*Hispana*, dit Maassen[3], se trouvent aussi dans leur ensemble dans l'*Epitome*. » Prise avec ses restrictions voulues, la phrase est exacte ; mais il ne faudrait pas lui faire dire que le compilateur de l'*Hispana* s'est borné à reproduire le résumé tarraconais, ou même son archétype *in extenso*. S'il ne lui a rien ajouté comme matériel, il l'a disposé dans un ordre plus rigoureux. Sur ce point particulier,

1. O. c., p. 203.
2. P. L., t. LXXXIV, col. 434.
3. MAASSEN, o. c., p. 702.

la reconstitution[1] du *Lugdunensis* manuscrit du Collège de Clermont, qui avait servi au P. Sirmond, S. J., à éditer ses *Concilia antiqua Galliæ*, sans modifier essentiellement le problème, ni même le résoudre, nous aidera à saisir le travail du rédacteur espagnol. « La série des conciles gaulois », comme on le verra dans le tableau ci-dessous, « y est dans un ordre strictement chronologique, commençant avec le Ier concile d'Arles (314) et finissant soit au IIe concile de Vaison — le dernier dont les *capitula* soient donnés en tête du manuscrit, — soit au IIe concile d'Orange — le dernier qui soit porté dans le texte du manuscrit — ; mais, dans les deux cas, c'est l'année 529[2] ».

Tituli[3]	Codex Lugdun[ensis] VI s. med.	Corbie VI	Lorsch IX s	Novare IX s.	Epitome VII	Hispana VII s
Capitula Arelatensis I (314)	14	41	2	2?	4	20
Sinodus Valentina (374)	15	19	14	7?	13	23
» *Forojulinsis* (374)	16	20	15			
Capitula Taurinens. (401)		21			38	24
Sinodus Regensis (439)	17	28	16	4	14	25
Capitula Arausic. (441)	18	29	17	3	15	26
» *Vasensis* (442)	19	30	18	6	16	27
» *Arelatensis II* (452)	20	31	19		18	21
» *Agathensis* (506)	21	32	22	5	21	28
» *Aurelianens.* (511)	22	33	23		17	29
» *Epaonens.* (517)	23	42'	24			
» *Arelatens. IV* (524)	24	42	25		22	22
» *Vasensis II* (529)	[in capitul.] 25	[44]				
Constitutio Carpentorat. (527)	[in textu] 25		26			
» *Arausic. II* (529)	» 26		21			
Synodus Arvernens. (535)	» [27]	[43]			36	
» *Aurelianens. III* (538	» [28]		31			
» *Aurelianensis IV*(541)			32			
Canones Aurelianens. V (549)	» [29]	[46]	[33]			
	Explicit feliciter					
Synodus Arelatens. III (455)	» [30]		[37]			
» *Vasensis II* (529)	[in textu] [31]		27			
» *Arelatens V* (554)	» [32]					
	Deus adjuva me					
» *Parisiens. IV* (573)		[45]				
» *Venetensis* (465)		[47]				

Il ne faut donc pas croire que le but énoncé par Isidore en

1. Elle a été enfin donnée au public par Turner en deux articles du *Journal of theological Studies* de 1900, p. 435, et 1903, p. 426 et suiv. ; mais elle avait été trouvée par dom Pitra, dès 1850, dans des notes que nous publions en l'appendice V.

2. Turner, l. c. Il faut maintenir, je crois, avec Maassen (o. c. p, 187) contre Turner (*J. of. th. Studies*, 1901) que dans les collections gallicanes la préoccupation chronologique a été de la toute première heure.

3. Les chiffres entre crochets indiquent les parties additionnelles des recueils.

la préface générale fût une chose toute nouvelle ; on avait même fort bien réussi à la réaliser en Gaule dès le siècle précédent, dans le noyau primitif du recueil de Lyon. On l'avait même, au fur et à mesure, complété de 535 à 549, dans un ordre strictement chronologique encore, jusqu'au terme de la recension marqué par : *Explicit feliciter.* Ce n'est que dans une seconde addition de conciles de Provence, « qui se donne, non plus comme un complément, mais comme une correction des séries précédentes », qu'on crut devoir délaisser l'ordre des temps[1].

Est-ce que la chronologie aurait été moins familière ou moins chère aux compilateurs du midi de la Gaule et du Nord de l'Espagne ? Le fait est que les deux collections du manuscrit de Novare et de l'*Epitome*, comme d'ailleurs celle des manuscrits d'Albi et de Toulouse, opèrent des perturbations désastreuses dans cet ordre. De là, les corrections de l'auteur de l'*Hispana* : il lui fallut revenir à l'ordonnance des anciens recueils gaulois susnommés, quitte à bloquer ensemble, par un commencement de systématisation, les divers conciles tenus dans la même ville d'Arles.

La reconstitution opportune du manuscrit de Clermont, avons-nous dit, éclaire l'œuvre du compilateur de l'*Hispana* : elle la simplifie d'une part ; mais, de l'autre, elle l'amplifie.

N'oublions pas, en effet, que cette magnifique collection de conciles gaulois est précédée — et sous la même numération — d'une collection des anciens synodes d'après la version de Denys. « Cela nous donne à penser, dit Turner, que le noyau de notre manuscrit est une collection de conciles grecs, africains et gaulois, dont les deux premiers éléments représentent la législation romaine » : l'auteur le dit fièrement : *Expliciunt canones ecclesiastici ex scrinio ecclesiæ romane translati. Amen.* Il a donc fallu au compilateur espagnol une certaine décision pour lui préférer la version dite isidorienne. Prétendre que la collection *Hispana*, même primitive, représente simplement « une dernière correction, faite avec des accroissements peu nombreux après la rédaction du *Lugdunensis*[2] », c'est oublier que « le manuscrit *Lugdunensis*, maintenant reconstitué,

1. Cf. Turner, l. c., p. 434, qui conclut : « Il n'y a pas lieu de douter que notre ms. Pétersbourg-Berlin ait été écrit à Lyon ; c'est là que Sirmond l'a pris et les dernières additions des conciles d'Auvergne et d'Arles se combinent en faveur de la grande cité. »

2. J. Tarré, *Les sources de la législation ecclésiastique dans la province tarraconaise*, position de thèse de l'Ecole des Chartes, 1927, p. 131.

montre la collection de Denis à sa base[1] ». On y pense sans doute quand on ajoute : « Le modèle dionysien sur lequel on travaillait, contenait une version particulière des canons orientaux, tandis que, à Arles, on se servait plutôt d'une autre. » C'est assez probable qu'on y connaissait l'isidorienne, du seul fait que la collection Quesnel l'emploie au début du VIe siècle. Mais, dès avant 550, et sans doute, dit Turner, « dix ou vingt ans après l'apparition de la version de Denys », la *Dionysiana* eut la vogue et imposa sa recension même pour les conciles africains. De là, avoue-t-on, « la concurrence de ces deux versions, et parfois d'autres encore, fut une cause de désordre dans la disposition des collections plus primitives, comme celle de Corbie ». Mais voilà précisément où se montre l'initiative du compilateur de l'*Hispana*; car jusqu'à lui, cette « version italo-sicilienne » — qu'il adopta et à laquelle Isidore donna son nom, — n'avait jamais été à ce point exclusive des autres[2].

Après cette ample justification des titres du rédacteur de l'*Hispana*, il n'est que trop juste de dire que les recueils arlésiens du genre des manuscrits de Colbert, de Corbie et de Lyon, ont simplifié sa besogne de plusieurs façons :

1° en lui fournissant presque tous ses matériaux ;

2° en lui présentant le modèle de collections strictement chronologiques, pour les conciles comme pour les décrétales.

Le manuscrit de Lyon nous montre enfin quel besoin on ressentit très vite d'une collection conciliaire, dans une grande métropole qui visait à la primatie sur une Église nationale. Il ne faut pas oublier, en effet, qu'à l'époque même où celle de Lyon fut rédigée, ses archevêques présidaient les conciles de la Bourgogne et s'adjugeaient une prééminence jusqu'à Paris, et en somme sur toute la Gaule franque[3]. Dans une situation encore mieux établie, le siège de Tolède, cinquante ans après, chercha également à se constituer un Code ecclésiastique. Le rédacteur pouvait-il trouver mieux que ce qu'on avait fait en Gaule au VIe siècle ? Non, sans doute ; mais pour compléter l'unification de son Église, il ajouta, en terminant, les conciles nationaux de Tolède.

1. L. c., p. 130.
2. Dans toutes les collections arlésiennes ou gallicanes, on trouve des recensions spéciales de tel ou tel concile : Nicée ou Chalcédoine.
3. L. DUCHESNE, *L'Eglise au VIe siècle*, p. 530. A la fin du *Codex* de Lyon, au fol. 101, l'autre main n'a pas omis de transcrire « la constitution » du grand concile de Mâcon, de 581. Cf. Appendice V.

*
* *

Nous n'avons rien dit encore de la compilation des conciles tarraconais et espagnols. Au premier coup d'œil, en effet, il paraît qu'elle n'offrait aucune difficulté, ni aucune signification. Aucune difficulté, puisque des recueils du Nord de l'Espagne, comme l'archétype de l'*Epitome* espagnol et la collection dite de Novarre offraient les synodes catalans au grand complet et en bel ordre, voire même les grandes assemblées de Tolède, jusqu'au moment où ces recueils furent composés. Remarquons cependant le compromis qui a permis de respecter à peu près et l'ordre des temps et l'ordre de dignité des Églises. Les conciles de Tolède — alors au nombre de quatre seulement, — sont, il est vrai, bloqués après tous les précédents conciles du Nord de l'Espagne; mais ils viennent avant les conciles de Braga antérieurs à eux, et avant les conciles de Séville, c'est-à-dire que la métropole de Tolède précède désormais ses anciennes rivales. C'est déjà significatif.

Ce qui l'est plus encore, c'est la prétention unificatrice qu'affirment les deux grands conciles de 589 et de 633. N'aurait-il fait qu'ajouter cette déclaration des droits, que le compilateur de l'*Hispana* aurait fait œuvre éminemment novatrice.

CHAPITRE IV

LE ROLE POSTHUME DE S. ISIDORE DE SÉVILLE

A) INFLUENCE DE S. ISIDORE DU VIIe AU Xe SIÈCLE

I. — Hors de la Gaule

En Espagne : le cas de Marcien. Influence doctrinale, littéraire, canonique, par ses élèves, par les moines, par les rois. — A Rome. — En Irlande : les Pénitentiels.

L'autorité disciplinaire de l'évêque de Séville, qui s'était affirmée si brillamment dans le grand concile national de 633, et par la publication de la collection conciliaire, s'établit tout d'abord en Espagne. Il ne faudrait pas croire cependant qu'elle ait été du jour au lendemain incontestée. Inattaquable sur le terrain du droit, son œuvre avait pu faire des mécontents ou même laisser à désirer pour des questions de personnes, qui furent soulevées au lendemain de sa mort.

C'est du moins ce que nous amènent à soupçonner certaines révélations du VIe concile de Tolède, tenu en 638, deux ans après sa disparition. On y parle d'un certain « concile de Séville qui autrefois — *dudum* — aurait déposé Martianus, évêque d'Ecija[1] ». Ce Marcien était le premier successeur de Fulgence, le propre frère d'Isidore. Or Fulgence, avait assisté au second concile de Séville du 14 janvier 619, auquel il avait souscrit comme évêque. Il s'agit donc d'un concile de Séville postérieur à celui-là, qui aurait dégradé Marcien, et lui aurait substitué Habentius, qui, en effet, signa, en cette qualité, au IVe con-

1. Le texte a été édité d'abord par Florez, *España sagrada*, t. X, p. 106 et commenté par Arevalo, P. L., t. LXXXI, col. 121 ; Fita, *Suplemento ad concilio nacianol* Toledano VI, Madrid, 1881 ; compte rendu par D. Izern, Cienza cathol., 1881.

cile de Tolède de 633. Le synode inconnu de Séville dut avoir lieu entre 619 et 633, probablement déjà vers 624, puisque Habentius, par rang d'ancienneté, signe le 38e à Tolède, et laisse vingt-quatre évêques après lui[1].

Ce synode fut ainsi présidé par le métropolitain du moment, c'est-à-dire par saint Isidore. Pourtant le concile de 638 se garde bien de le nommer, ou même de l'accuser indirectement. Il tient à remarquer que l'erreur de la sentence vint, « non pas de l'astuce ou de l'injustice des juges, mais de faux témoins contre lesquels il n'y avait pas moyen de se défendre », que « les juges eux-mêmes furent divisés au sujet de la culpabilité de Marcien », et que « la plupart d'entre eux étaient morts dans l'intervalle ». Cette dernière phrase seule pourrait donner à croire qu'Isidore, qui était parmi ces morts, était aussi de ceux qui avaient condamné Marcien. Mais combien discrètement ces choses-là sont dites !

Puis, une question se pose, où la responsabilité de saint Isidore est engagée. Le supplément que nous utilisons des actes du VIe concile nous fait remarquer que « déjà dans le précédent concile universel, l'évêque déposé avait été entendu partiellement, et rendu à son ordre, mais non à sa fonction ; parce que le manque de temps avait empêché que l'affaire ne fût pleinement tirée au clair ». Si les Pères de 638 parlent du concile de 636, il faut dire que, tant qu'Isidore vécut, rien ne s'est fait pour réparer l'injustice S'il s'agit du concile de 633, il faut concéder que saint Isidore, qui le présidait, avait fait son possible pour faire la lumière sur cette malheureuse affaire.

Et nous croyons que c'est bien, en effet, du IVe concile national qu'il est question ici, d'abord parce que ce concile rendit effectivement son 28e décret exigeant une nouvelle tradition des insignes pour la réhabilitation des évêques. Et puis le concile de Tolède de 636, bien qu'il ait été national par la présence d'évêques de Tarraconaise et même de Narbonnaise, ne compta que vingt évêques, et est appelé « le synode précédent », au canon 2 du concile de 638, lequel juge nécessaire de le corroborer. Au contraire, le canon 3 de 638 parlant du IVe concile, le nomme par antonomase « le synode universel », et le canon 7 le désigne, comme ici, « le concile universel antérieur ».

1. Cf. Arevalo, l. c.

Il faut donc renoncer au roman qui ferait de Marcien une victime de saint Isidore, attendant le concile de 636, ouvert deux mois après la mort de son ennemi ; en réalité l'évêque de Séville avait commencé lui-même l'œuvre de réhabilitation.

C'est l'autorité dogmatique de l'évêque de Séville qui s'affirma d'abord, comme il est naturel, en Espagne. On peut même dire que, sur ce point, il devint vite prophète en son pays, d'une façon bien plus incontestée que saint Athanase en Orient, et avec des titres bien moins incontestables que saint Augustin en Afrique.

Cela s'explique par l'éclat de sa science, dans un siècle dont l'ambition ne pouvait dépasser celle du compilateur. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre, en 653, dix-sept ans seulement après sa mort, les soixante-quinze Pères du VIIIe concile de Tolède, s'écrier unanimement : « Le docteur insigne de notre siècle, le tout récent ornement de l'Église catholique, le dernier en date de cette lignée, mais non le moindre sur le terrain de la doctrine, et, qui plus est, le plus savant de ces derniers siècles, celui qu'on doit nommer avec révérence, Isidore... » (canon 2). Ce n'est pas le lieu de discuter leur affirmation ; mais, en se plaçant à leur point de vue, on concédera que saint Isidore, aussi peu original que son auguste contemporain, saint Grégoire, n'avait rien à lui envier, quant à l'ampleur de la doctrine, étant « peut-être le plus grand compilateur qu'il y ait jamais eu » (Ebert).

Après cette déclaration solennelle, on pourrait croire que les Pères du concile de 653 suivraient aveuglément les enseignements isidoriens. Mais ce serait méconnaître la liberté d'appréciation qui distinguait l'épiscopat de cette grande Église. Ainsi saint Isidore avait déclaré dans son *De officiis*[1], que « les sous-diacres, quand ils sont ordonnés, ne reçoivent pas comme les diacres l'imposition des mains de l'évêque, mais simplement le calice et la patène. » Sur ce point, le savant évêque se référait à la rédaction des *Statuta ecclesiæ antiqua ;* peut-être par souci archéologique, il n'avait pas parlé de bénédiction à recevoir de l'évêque. Sans doute s'en tenait-il à l'ancien usage où la tradition des instruments n'était accompagnée d'aucune formule.

Mais voilà qu'en 653 des sous-diacres s'en autorisent pour

1. *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. x, P. L., t. LXXXIII, col. 791.

se déclarer exempts du vœu de continence, « *asserentes hoc ideo sibi licere quia benedictionem a pontifice se nesciunt percepisse*[1] ». Là-dessus, les évêques spécifient que désormais « les sous-diacres recevront, avec les vases du ministère, la bénédiction de l'évêque ». Ils se gardent bien toutefois d'incriminer l'évêque de Séville. Celui-ci avait d'ailleurs pris la précaution de dire : « Si telle ou telle disposition de mon livre vient à déplaire, on sera plus disposé à me pardonner, parce que ce n'est pas ma faute si j'ai trouvé ces attestations dans le texte des auteurs »[2]. Pour une fois les tendances archaïsantes de saint Isidore avaient failli retarder la marche de la discipline canonique.

Il est bien évident, d'ailleurs, que, dans la généralité des cas, les évêques du VIIIe concile de Tolède se faisaient une religion de suivre les enseignements de celui qu'ils appelaient « le docteur insigne de leur siècle ». Ainsi les deux canons suivants, 7 et 8, se réfèrent à deux définitions du *De officiis* sur les pouvoirs épiscopaux et sur les connaissances nécessaires aux prêtres. De même encore le 9e, qui reproduit dans un langage ampoulé les notes qu'Isidore avait glanées en saint Augustin[3]. Le 5e décret trace aux prêtres le devoir de la chasteté parfaite et le 10e décret ceux des rois, dans les termes mêmes que l'évêque de Séville avait employés au grand concile de 633[4].

Mais ce sont surtout les deux derniers canons de 653 qui confirment, en quelques mots très significatifs, toute l'œuvre législative de notre saint, en matière religieuse et aussi en matière politique. La session 11e, en effet, fut consacrée à authentiquer les conciles antérieurs : « A tout ce qui a été décrété sur les choses de la foi ou les affaires ecclésiastiques dans les actes des précédents conciles généraux — *definitione universalis auctoritatis*, — que personne désormais n'ose contredire[5]... » La dernière décision est encore plus formelle : elle concerne les Juifs, et c'est à ce titre, disent les Pères, qu'elle a été placée « à la queue » des actes (?) ; c'était surtout parce que ce dernier décret leur était arraché par l'autorité royale.

1. *Concil. VIII Toletan.*, n. 6. P. L., t. LXXXIV, col. 423.
2. *De ecclesiasticis officiis, præfatio.* P. L., t. LXXXIII, col. 737.
3. Cf. *De eccl. officiis*, l. II, c. xxxvii, n. 3 et 4 avec *Conc. Tolet. VIII*, can. 9. P. L., t. LXXXIV, col. 425.
4. Cf. IVe concile Tolède, can. 43 et 75.
5. P. L., t. LXXXIV, col. 426.

Aussi, pour mettre leur ukase plus ou moins spontané sous un nom glorieux, ils ont soin de dire « qu'ils ne définissent rien de nouveau que ce qui a été décidé par le concile de Tolède tenu au temps de Sisenand de divine mémoire[1] », c'est-à-dire par le concile isidorien de 633.

Malgré cela, on ne trouve de citation expresse et textuelle des œuvres du saint législateur que dans le canon 2 : ce sont deux passages des Sentences et des Synonymes concernant l'abus du serment. Au premier coup d'œil, on serait porté à dire que ces emprunts sont bien un peu théoriques ; quand on constatera qu'ils concernent, en fait, le serment politique de fidélité au roi, on en conclura, au contraire, que le loyalisme bien connu de l'archevêque de Séville était donné en exemple à ses successeurs trop intrigants du VIIe siècle. *Defunctus adhuc loquitur.*

Parmi les principaux signataires de ce concile, on ne trouvait plus Braulion, évêque de Saragosse, mort en 651, l'un des plus fervents admirateurs de notre saint[2]; mais on remarquait déjà un des disciples de prédilection d'Isidore, saint Ildefonse, d'abord abbé d'Agali, puis de Complute, qui devait occuper pendant dix ans le siège métropolitain de Tolède (659-669). Il faut voir le cas qu'il fait des œuvres de son maître, en particulier dans la notice qu'il lui consacre en son *De Viris ;* car certainement l'accession des élèves de l'École de Séville aux grandes charges de l'Église d'Espagne ne fut pas une des moindres raisons de l'influence de saint Isidore en son pays. Or, si l'on peut juger de l'ensemble de l'œuvre littéraire de l'archevêque de Tolède par les quatre ou cinq ouvrages qui nous restent de lui, il faut dire qu'il a utilisé les ouvrages de son maître comme son bien propre, imitant ses procédés littéraires, ce qui est bien permis, pillant sans scrupule des pages entières, ce qui l'est moins.

Le premier cas de mimétisme est si caractéristique qu'il faut au moins le signaler, bien qu'il soit étranger aux matières canoniques. Il existe entre le livre d'Ildefonse : *De virginitate perpetua S. Mariæ* et les « Synonymes » d'Isidore. On sait que celui-ci avait commis ce livre d'édification dans lequel, « à la manière de Cicéron, dit-il, il répétait plusieurs fois

1. L. c., col. 427.
2. L'éloge qu'il en fait a été analysé précédemment dans l'Introduction. p. 25.

la même idée sous des formes différentes[1] ». Il prétendait avoir surpris lui-même ce secret du beau style dans un petit livre appelé Synonymes, et qu'on n'a pu jusqu'ici identifier[2].

Ildefonse insinue que son maître avait fait passer ce procédé dans ses habitudes de langage, et il lui en fait un mérite[3]. Et puisque celui-ci n'avait fait qu'emprunter aux anciens, sinon leurs idées, du moins leur tour de phrase[4], le disciple devait se sentir d'autant plus autorisé à user, à son tour, du procédé des synonymes, nous dirions de l'amplification espagnole, et de la redondance oratoire, pour célébrer la perpétuelle virginité de sainte Marie. Il ne s'en fait pas faute, et son premier chapitre n'est qu'un long tissu d'apostrophes contre Jovinien, et d'invocations synonymes à la sainte Vierge. Le procédé était si significatif, l'imitation d'Isidore si flagrante, que Cixila, le biographe d'Ildefonse, l'a fait remarquer[5]. Il croit que la compilation de cet ouvrage fut récompensée d'une apparition de la sainte Vierge. Quoi qu'il en soit du mérite de ce livre et de ce procédé littéraire isidorien, il est sûr qu'il eut grand succès dans la suite des âges, et qu'il devint comme la caractéristique du style liturgique, voire canonique, de l'Espagne mozarabe.

Le second ouvrage d'Ildefonse pille jusqu'aux phrases des écrits d'Isidore ; c'est celui qu'il intitula : *De cognitione baptismi*. Helfferich prétend qu'il n'y a guère que le titre qui soit de l'archevêque de Tolède et qu'il aurait simplement adapté aux besoins des catéchumènes de son temps l'ouvrage perdu de l'évêque Justinien de Valence[6] : *Liber responsionum*

1. C'est la définition qu'il en donne dans les Etymologies, l. II, c. XXI : *Synonymia est quoties in connexa oratione pluribus verbis unam rem significamus, ut ait Cicero : « Non feram, non patiar, non sinam. »* C'est dans cette citation de Cicéron qu'il faut trouver sans doute la raison du mot interpolé en quelques manuscrits au prologue des Synonymes : *Venit nuper ad manus meas quædam schedula Ciceronis.*

2. M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques, d'Ausone à Alcuin*, p. 200, mentionne aussi l'influence inavouée du parallélisme biblique ; il a raison de dire que « l'influence littéraire des Synonymes eût été désastreuse », mais il ne l'a pas aperçue chez saint Ildefonse.

3. « *Vir decore simul et ingenio pollens ; nam tantæ jucunditatis affluentem copiam in eloquendo promeruit, ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem verteret audientes, ex quo audita bis qui audisset, non nisi repetita sæpius commendaret.* » *De Viris illustribus.* P. L., t. LXXXI, col. 27.

4. « *Imitatus profecto non ejus operis eloquium, sed meum votum.* »

5. *Dum libellum Virginitatis, more Synonymiæ, testimoniis Veteris ac Novi Testamenti plenum, compte ederet, et digna facundia magnificentiam... Dominæ suæ exornaret... reperit in cathedra eburnea ipsam Dominam sedentem.* » *Vita Hildefonsi.* P. L., t. XCVI, col. 47.

6. Il fut évêque de Valence sous le roi Theudès, dit Isidore en son *De Viris illustribus*, ch. XXXIII, ce qui le date de 631-646.

ad quemdam Rusticum[1]. Le démarquage, avoué d'ailleurs par l'auteur[2], était bien dans les directives d'Isidore. Comme il a pris aussi bien des choses à son ancien maître, il faudrait dire qu'il s'est contenté de farcir un livre du siècle précédent de copieuses citations de saint Grégoire et de saint Isidore.

Et puis, ici les emprunts sont proprement canoniques : on y voit des chapitres entiers du *De officiis*, qui se trouvent délayés en deux ou trois chapitres d'Ildefonse. Par exemple, le chapitre XXIe du IIe livre d'Isidore fournit à son disciple la matière de ses chapitres XX, XXI, XXII et XXIII ; le chapitre XXIV semble emprunté aussi à quelque ancien catéchiste, et le suivant reproduit les formules des livres liturgiques wisigothiques, non sans un rappel de la définition isidorienne de l'exorcisme[3]. Mais le chapitre XXVI est bien curieux : après une nouvelle citation du *De officiis*, l'archevêque de Tolède note « qu'en quelques endroits, *ut refertur*, les catéchumènes reçoivent du sel bénit ». C'est l'usage que l'évêque de Séville préconisait en son *De officiis*, livre II, chapitre XXI, par des arguments tirés de l'antiquité ecclésiastique et des figures de l'Ancien Testament. Mais c'est précisément contre cet usage et contre cette argumentation que s'élève saint Ildefonse, et il est piquant de voir l'évêque de Tolède tiraillé entre la vénération pour son ancien maître et le respect pour la tradition de sa propre Église. La phrase même devient embarrassée : « Bien que peut-être, comme on le dit, parce que la seule antiquité recommande cet usage du sel, cependant il n'est pas admis partout. Et puisqu'aucun passage de la Sainte Écriture ne prouve qu'il faut donner ce sel aux catéchumènes, on ne fait donc pas mal, là où on ne le donne pas. En effet, que valent toutes les considérations (d'Isidore), qui prétendent que ce rite appartient à l'essence du catéchuménat, et qui ne le montrent par aucun exemple réel ou figuré du texte sacré ? » Évidemment l'archevêque de Tolède s'en tient à l'usage immémorial de son Église, contre l'usage plus romain de celle de Séville. Il faut en conclure que, sur des points de détail,

1. HELFFERICH, *Der Westgothische Arianismus*, p. 44. On peut voir d'après le *De Viris*, ch. XXXIII, qu'il n'a utilisé qu'un fragment de ce livre.
2. « *Non nostris novitatibus incognita proponentes, sed antiquorum monita vel intelligentiæ reserantes, vel memoriæ adnotantes.* »
3. *Etymologies*, l. VI, c. XIX, n. 55.

la liturgie de saint Isidore était si particulière qu'elle ne réussit pas à s'imposer même en Espagne[1].

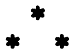
Les spécialistes remarquent, au contraire, une uniformité absolue entre toutes les Églises wisigothiques, sur les points qui avaient été réglés dans les conciles arlésiens[2]. Ainsi en est-il de la tradition du symbole aux catéchumènes. Comme saint Ildefonse est plus à l'aise ici pour s'approprier les chapitres afférents de saint Isidore ! Il les utilise en y changeant quelques mots, sans respect pour le texte de Rufin que son maître s'était borné à transcrire[3]. En l'espace de vingt ans, le procédé d'emprunt s'est un peu modifié en Espagne ; mais c'est toujours, en somme, une compilation effrontée, à la manière du grand maître de l'École de Séville.

De la même façon, un peu plus loin, Ildefonse démarque des chapitres entiers du *De officiis* et des Étymologies, sur le contenu dogmatique et moral de la catéchèse baptismale[4]. Finalement, sur le baptême, tout l'enseignement de saint Isidore, en son *De officiis*, se trouve transcrit librement dans le *De cognitione baptismi* de son épiscopal élève. Peut-être eût-il désiré en lui moins de docilité et une originalité plus grande.

Elle ne se montre guère, cette originalité d'Ildefonse, que dans l'exploitation curieuse qu'il fait du miracle d'une piscine creusée dans le roc, qui s'emplissait chaque année pour le jour du baptême de Pâques. Nous ne le suivrons pas dans sa description enthousiaste ; mais nous ferons remarquer qu'un fait analogue arrivé en Espagne est rapporté par Grégoire de Tours[5], et que la vogue de ces fontaines miraculeuses vient peut-être du récit de Paschasinus à saint Léon, qui est rapporté avec tant d'insistance par saint Isidore au chapitre XXIV de son *De Viris illustribus*.

1. Voir sur ce point l'article *Catéchuménat* de dom P. DE PUNIET, dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol, t. II., col. 2600.
2. L. c., col. 2599 et 2602.
3. Le récit du *De officiis* sur l'origine du Symbole est le texte même de Rufin dans son *Commentarius in Symbolum apostolorum*. P. L., t. XXI, col. 337 ; mais il y a interpolé une note de Nicétas, et y a lui-même ajouté deux mots. Cf. VACANDARD, *Revue des questions historiques*, 1899, t. XXII, p. 338.
4. Les chapitres LV à LXXI inclus d'Hildefonse copient les Etym., l. VII, c. III ; ses chapitres LXXIII à LXXVI inclus reproduisent les Etym., l. VIII, c. I ; les chapitres CX à CXXI développent et bouleversent le ch. XXV du *De officiis* ; les chapitres XCIII à CXXXI répètent les chapitres XXVI et XXVII ; la fin de son chapitre XCVI donne la fin du chapitre XXIV du IIe livre du *De officiis ecclesiasticis*. Voir les références dans l'édition des Pères de Tolède reproduite dans Migne. P. L., t. XCVI, col. 134 et suiv.
5. *De gloria martyrum*, l. I, ch. XXIV.

L'influence de saint Ildefonse, de Braulion et des autres disciples de saint Isidore n'est donc pas négligeable dans l'explication du rôle unique de l'évêque de Séville dans l'Espagne wisigothique. On la retrouve jusque dans certains personnages de l'époque suivante, comme saint Julien de Tolède. Par la tournure de son esprit, personnel et polémiste, par le genre de ses préoccupations toutes dogmatiques, celui-ci devait se montrer réservé à l'endroit du compilateur du début du siècle. Cependant il l'appelle, comme les autres, « l'excellent docteur de Séville, dont nous vénérons et suivons la pensée[1] ».



Mais il y eut deux autres causes de succès pour l'autorité d'Isidore en son propre pays. D'une part, la multitude des moines qui vivaient sous sa règle[2]. Ainsi on trouve cette note[3] chez le biographe de saint Fructueux de Braga († 665), le moine Valère qui mourut en 695 : « Dieu créa en ce temps deux grands soleils... : l'un, Isidore, homme digne de grande vénération, évêque de Séville, et l'autre, Fructueux, si pur et si saint dès son jeune âge. Le premier, brillant de tout l'éclat de l'éloquence[4], grâce aux procédés remarquables de la rhétorique dont il avait acquis les prémisses, vous redit les dogmes des Romains; le second, voué aux exercices très saints de la vie religieuse, brûlé par la flamme de l'Esprit-Saint... s'égalait aux Pères de la Thébaïde. Celui-là, par le zèle de la vie active, *extrinsecus erudivit*, réforma extérieurement toute l'Espagne ; celui-ci, par l'influence de la vie contemplative, qui le faisait briller d'une ardeur fulgurante, illumina les secrets les plus intimes des cœurs. L'un, remarquable par une belle parole, brilla dans les livres faits pour édifier ; mais l'autre etincela de toutes les vertus à leur zénith. »

1. P. L., t. XCVI, c. 535. L'opuscule de Julien de Tolède fut lu et adopté au XVᵉ concile de Tolède de 688. Il appelle les livres des « Différences » d'un nom trop précis : « *in libris suis de Differentia naturæ Christi, vel nostræ* ». Les textes édités jusqu'ici doivent être fautifs, à moins qu'il ne faille faire du mot *differentia* un nom commun.
2. Il ne faut tenir aucun compte du prétendu concile de Tolède de 657 qui aurait obligé tous les clercs « à vivre selon la règle du très saint P. Isidore en son livre *De honestate clericorum* (= *De officiis*, l. II). Cf. Arevalo, *Isidoriana*, P. L., t. LXXXI, col. 162.
3. Mabillon, AA. SS. O. S. B., t. II, p. 557.
4. Nous traduisons ainsi, à cause du contexte immédiat, les mots : « *Ille autem oris nitore clarens* », qui pourraient s'entendre de l'éclat de la beauté du visage d'Isidore : ce détail coïnciderait avec la note d'Ildefonse en son *De Viris*, dont Valère semble s'être inspiré ici, en le comprenant mal.



Sans attacher trop d'importance aux contrastes marqués ici par Valère entre ces deux « flambeaux de l'Espagne », on voudra bien observer que le moine voit en lui toute autre chose qu'un simple savant de cabinet ; c'est un prédicateur puissant et sûr dans ses enseignements, un organisateur aussi et un réformateur des cadres de l'Église wisigothique ; un directeur d'âmes enfin et presque un mystique « *in libris ædificationis* ». Pour ce qui concerne spécialement nos recherches canoniques, on voudrait voir dans ces *dogmata Romanorum* une allusion aux tendances romanisantes du législateur de Séville ; mais, outre que cet éloge serait légèrement exagéré, il est bien évident que Valère ici n'a voulu parler que de l'enseignement théologique d'Isidore, de « cette immense clarté de la foi catholique, qui nous vient du siège de Rome, première chaire de la sainte Église », qu'il avait opposée, au début de sa phrase « aux très saints exemples de vie religieuse venus de l'Égypte jusqu'aux plages de l'Occident ». Cependant c'est bien un brevet d'orthodoxie que le moine de Galice délivre ici à toute l'action ecclésiastique de l'évêque de Bétique.

Une autre raison de son influence qu'il faut faire entrer en ligne de compte, c'est le maintien de l'état politique instauré par Léandre et son frère Isidore. Le roi ne pouvait voir que d'un bon œil le succès d'une législation canonique qui lui faisait une si large part. Assisté d'un épiscopat tout dévoué, il donna aux conciles subséquents de Tolède une signification politique très accusée. Aussi les décisions conciliaires antérieures, en particulier, celle du concile isidorien, si terrible pour les traîtres, durent, d'après le canon 7 du Ve concile, être relues à chaque synode provincial[1].

Sans doute plusieurs de ces décisions étaient, par le fait même, examinées à nouveau et parfois modifiées[2]. Aucune Église n'eut, en pratique, si peu de ce respect superstitieux pour les décisions de détail des anciens Pères, si peu de scrupule pour accommoder sa législation aux besoins du moment, et c'est par cette déclaration de principe que débutent les conciles de Tolède de 655 et de 693[3] : A des temps nouveaux, de nouveaux décrets.

1. P. L., t. LXXXIV, col. 391 : *Quod in celebritate cunctorum conciliorum synodus Toletana temporibus Sisenandi habita per pronuntiationem vocis debeat innotescere.*
2. « *Cum nihil in divino canone debeat esse confusum... in collationem nostri cœtus relatus est canon Toletani concilii primi...* » XIe Concile de Tolède, can. 11, P. L., t. LXXXIV, col. 463.
3. L. P., t. LXXXIV, col. 433 et 539 : « *Quanquam in præteritis sanctorum Patrum*

Il ne faut donc pas être surpris de n'y pas rencontrer de citations textuelles du grand synode présidé par saint Isidore. Bien plutôt faut-il s'étonner de voir qu'aucun de ses nombreux décrets n'ait été expressément réformé par la suite : il avait bâti sur la pierre de l'expérience arlésienne de saint Césaire et de sa propre expérience.

Tout au plus peut-on conjecturer d'une mesure prise bien plus tard[1], que, dans les temps troublés de l'invasion arabe, les évêques omnipotents en prirent à l'aise avec les canons des anciens Pères, et les entendaient au mieux de leurs intérêts. Mais cela ne nuisait pas au respect extérieur qu'ils avaient voué à la mémoire de l'évêque de Séville.

*
* *

Aux temps de l'invasion, en effet, il fallait faire la part des possibilités et délaisser la thèse pour l'hypothèse. Les anciens écrits d'Isidore et les canons isidoriens étaient bien encore en vénération, mais comme on vénère des lois infiniment parfaites et qu'on désespère de voir revivre.

Il est à peine besoin de lire entre les lignes — rimées et rythmées — de l'Anonyme de Cordoue[2], pour sentir quelle admiration il nourrissait pour « Isidore, le grand métropolitain, l'exterminateur des Acéphales » ; quel regret cet évêque gardait en son cœur de ces magnifiques conciles de Tolède, où siégeaient 66 évêques, sans compter les vicaires épiscopaux et les grands du palais, comme l'indique le *Liber Canonum.* »

Faute de la liberté du culte et de la discipline ecclésiastique, on profitait de la faculté que les Maures laissaient aux prêtres d'expliquer la religion : et les docteurs de l'époque célébraient à l'envi les mérites du grand évêque du siècle passé[3]. C'est Isidore de Béja, qui fait, au VIIIe siècle, en sa Chronique, un pompeux éloge de son glorieux homonyme, et qui utilise largement les données historiques de son *Liber canonum*, sans

de diversis causis sententiæ enitescant, sed et nunc quæ tempori ordinique congruunt ordinato jure instituenda sunt... »

1. « *Ut Episcopi sub occasione quasi auctoritatem habeant canonum...* ; *sed potius canones ut intelligendi sunt, intelligere, et in cunctis observare procurent...* » (Anno 844). *Capitula apud Tolosam civitatem.* Sirmond, *Opera varia*, t. III, col. 30.

2. P. L., t. LXXXIV, col. 864.

2. *Anonyme de Cordoue*, édit. J. Tailhan, p. 6-8.

3. Cf. Simonet. *L'élément indigène dans la civilisation de Grenade*, dans le *Congrès scientifique des catholiques*, Bruxelles, 1894, *Anthropologie*, p. 269-294.

toutefois l'attribuer à Isidore[1]. C'est Samson, abbé de Cordoue au IXe siècle, qui cite avec admiration « le livre des Sentences du Docteur insigne ». C'est enfin, à la même époque, Alvarez de Cordoue qui s'écrie : *Audi tuum Isidorum... Nam et egregius vester, immo communis noster Isidorus*[2]... »

Il fallait noter ces témoignages laudatifs des Espagnols envahis ; car leur renommée de science était grande dans la Gaule mérovingienne du VIIIe siècle, dans les îles de Bretagne, et même à Rome. Le cas qu'ils faisaient de leur docteur de Séville fut sans doute pour quelque chose dans la renommée qu'il acquit en ce siècle de décadence dans tous les pays voisins.

Sans doute ce crédit faillit sombrer au moment de la controverse adoptianiste, quand Alcuin reçut d'Elipand de Tolède, cette lettre, où l'hérésiarque l'accusait, « nouvel Arius », de s'opposer, « aux vénérables Pères Ambroise, Augustin, Isidore et Jérôme », et citait une phrase, d'ailleurs assez bénigne, du bienheureux Isidore en faveur de son erreur[3]. Elipand avait même poussé la témérité jusqu'à rappeler à Charlemagne le mot d'Isidore à propos de Constantin, où il louait ses débuts et déplorait sa fin en proie à l'arianisme[4].

Mais l'évêque de Tolède avait trouvé un adversaire résolu dans Beatus, un abbé des Asturies, en pays occupé par les Francs. Il se trouva que ce Beatus, dont les livres eurent une si rapide diffusion, faisait, lui aussi, le plus grand cas des écrits d'Isidore de Séville. Il le célèbre dans la préface à son fameux Commentaire de l'Apocalypse, et même, dans sa longue lettre à Elipand, il tire à lui, contre l'Adoptianisme, le saint évêque de Séville, dont il cite le *De officiis* et les Étymologies.

C'était plus qu'il n'en fallait pour réhabiliter le docteur espagnol auprès des évêques et des conciles étrangers.

Mais les Espagnols fugitifs durent favoriser d'une autre façon l'autorité doctrinale et même disciplinaire de notre saint. C'est à savoir en portant avec eux dans les étapes de leur fuite les écrits isidoriens et la collection des conciles espagnols qu'on lui attribuait, voire même certains usages excellents de l'Église d'Espagne.

1. Cf. Arevalo, *Isidoriana*, P L., t. LXXXI, col. 204.
2. P. L. t. CXXI, col. 446 et 456. Il cite le concile isidorien de Séville, col. 425, et le concile d'Éphèse d'après l'*Hispana* (col. 426) ; et Isidore « *admirabilis doctor* » (col. 469). Elle est utilisée largement par un évêque de ses correspondants (l. c. col. 470) qui l'appelle « *canonica institutio* » (col. 471).
3. P. L., t. XCVI, col. 875.
4. L. c., col. 852.

Si l'on ne craignait pas de s'aventurer sur un terrain si peu connu, on n'hésiterait pas à voir avec nous un vestige de la discipline isidorienne des « écoles cléricales », dans un passage du susdit Beatus, où il dit : « Parmi les baptisés, les uns sont confiés à la *schola* et offerts par leurs parents au Christ, pour pouvoir être un jour prêtres et servir le Christ. » N'est-ce pas ce qui se faisait à Séville, d'après le IVe concile de Tolède ? Bien vite, en tout cas, comme nous le verrons, son œuvre canonique et ses livres dogmatiques sortirent des frontières de l'Espagne, pour refluer vers le sud de la Gaule et vers Rome.

*
* *

C'est à Rome qu'on retrouve, à la fin du VIIIe siècle, sous la plume du pape Hadrien, l'éloge de saint Isidore. Le grand pape, écrivant à Égilas, évêque d'Elvire, en 782, ne pouvait, dira-t-on, se dispenser de nommer le grand docteur de l'Espagne. Mais la discrétion et la netteté de son éloge font voir en quelle estime il le tenait : il le loue comme encyclopédiste de la doctrine et comme interprète fidèle de la discipline, à la suite de saint Jérôme et des papes Silvestre et Innocent[1]. Dans une lettre de la fin de 847, conservée par Yves de Chartres en sa Panormie (II, 118), et par Gratien dans son Décret, (dist. 20, 1), Léon IV le met immédiatement après les décrets des conciles et des papes[2] : « *Nam si tale emerserit vel contigerit inusitatum negotium, quod minime possit per istos definiri, tunc si illorum quorum meministis dicta Hieronymi, Augustini, Isidori, vel ceterorum similiter sanctorum doctorum reperta fuerint, magnanimitate sunt retinenda et promulganda.* » Cette lettre est très importante, car c'est le seul enseignement que les papes aient donné dans le haut Moyen Age, sur les sources de leur législation, et nous voyons que saint Isidore y tient une place fort honorable.

Cette lettre papale, arrivant dans l'Espagne occupée par les Musulmans, dut y réveiller l'enthousiasme ancestral pour le très grand et très savant docteur de Séville. Et l'on en a gardé un mémorial touchant dans cette *Hispana* traduite en arabe en 1049 par le prêtre Vincent et dédiée à l'évêque Abd-Elmalek[3]. Les noms et le langage sont devenus arabes ; mais

1. *Liber Carolinus*, epist. 95, *Monum. Germ. Epistolæ Meroving. ævi*, c. I, p. 647.
2. *Monum. German. Epistol. ævi carol.*, t. V, p. 595.
3. C. DE LA SERNA SANTANDER, *Præfatio hist. crit. in collectionem canonum*, P. L., t. LXXXIV, col. 864.

comme les cœurs sont restés espagnols et attachés à leur ancienne discipline ! On peut en juger par ce fragment ajouté par le scribe : « *Ego Vincentius presbyter peccator... absolvi hunc librum octavum sanctorum canonum hora octava matutina Dominicæ primæ quadragesimæ, in qua die* (au rite mozarabe) *memoratur historia mulieris Samaritanæ... Hæc ergo scripsi et scio vere quod licet manus mea aliquando consumenda est... tamen quæ illa excerpserit remanebunt.* » L'Espagne conservera en effet fidèlement sa collection isidorienne jusqu'à l'arrivée des conquérants chrétiens ; mais elle oubliera le nom d'Isidore.

En dehors de l'Espagne et en dehors de la Gaule, la collection canonique qui a fait les premiers emprunts considérables aux écrits isidoriens, c'est l'*Hibernensis*, composée en Irlande, du moins sous sa forme primitive, de l'an 700 à l'an 716. Ce serait donc à l'autre extrémité du monde catholique occidendal que les ouvrages du législateur de l'Espagne auraient été goûtés d'abord et utilisés largement. Ceci ne doit qu'à moitié nous étonner : s'il est vrai que les Églises, comme les civilisations, communient bien plus par similitude de génie, que par proximité géographique, il est bien sûr que l'île des Saints, à cette époque, était bien plus proche de l'Espagne wisigothique que la Gaule mérovingienne et qu'aucune autre nation d'Occident.

Cette influence d'Isidore sur l'*Hibernensis* ne signifie pas cependant une grande emprise sur la législation proprement irlandaise ; car cette belle Église celtique continua à se diriger selon ses lois officielles autochtones : le synode d'Irlande, inspiré par saint Patrice, et les canons dits de saint Patrice rédigés sans doute au VIIᵉ siècle. Mais ce recueil non officiel de l'*Hibernensis* est marqué par une tendance vers certaines coutumes romaines et par une curiosité plus hospitalière envers les autres législations occidentales. C'est justement ce qui permettra sa diffusion en Gaule à la fin du VIIIᵉ siècle.

C'est même par trois manuscrits francs de cette époque que l'on a pu restituer de nos jours la collection irlandaise et voir la part d'Isidore de Séville. D'Achery, au tome Iᵉʳ de son Spicilège, en avait bien donné une prélibation; et Martène, au tome IV de son *Thesaurus anecdoctorum* (p. 1-4) avait glané après lui ; mais l'un et l'autre n'avaient, à juste raison, cueilli que les canons d'origine insulaire. Rien, par conséquent, n'y décelait une influence isidorienne marquée.

Il en est tout autrement si l'on se reporte à l'édition complète[1]. Dans les matières proprement ecclésiastiques, qui ouvrent le recueil, et surtout dans les dix premiers chapitres, qui règlent les devoirs des clercs, les œuvres de saint Isidore et surtout le *De officiis* constituent le principal fond de la documentation patristique, bien plus que les écrits de saint Augustin, de saint Jérôme et de saint Grégoire, puisqu'elles forment parfois la majorité des canons. Ainsi au chapitre Ier : *De episcopo*, sur 22 canons, Isidore fournit au moins 5 canons : le 1er, le 3e, le 4e, le 5e[2], le 6e, le 8e ; au chapitre II : *De presbytero*, sur 27 canons, le 1er, le 2e, le 4e, le 7e sont pris à Isidore. Il fournit encore les six premiers du chapitre III : *De diacono*, qui n'a que dix canons ; un canon sur quatre au chapitre IV : *De subdiacono*, et au chapitre V : *De lectore*, etc.

Les décrets concernant les laïcs sont moins farcis de choses isidoriennes, sans doute parce que le saint docteur n'a pas écrit de traité à leur intention. On remarque pourtant, au chapitre XI : *De peccantibus sub gradu*, deux citations d'Isidore (nos 4 et 5), la dernière empruntée à la lettre *ad Massonem*, dont c'est vraisemblablement la plus ancienne mention connue[3].

Il ne faut pas oublier que cette collection irlandaise, « dès la seconde moitié du VIIIe siècle, était répandue dans les églises de l'empire franc, et parfaitement accueillie par elles ; car, outre son romanisme, elle sanctionnait quelques-uns des principes qui furent le fondement de la réforme ecclésiastique de ce temps... Joignez-y le sentiment religieux très profond qui se dégage de nombreux passages de la collection irlandaise, par exemple des titres consacrés au jeûne et à la prière ». Pour tous ces points, les textes de saint Isidore[4] durent être les bienvenus. Mais furent surtout mis en vedette, les principes isidoriens sur les devoirs des différents ordres, qui devaient bientôt servir de base aux conciles carolingiens de 816.

De plus, le clergé franc manquait de collection facile à manier et mise en ordre systématique : l'*Hibernensis* lui vint du nord, tandis que, du midi, lui arrivait la *Dacheriana*, charriant, non

1. WASSERSCHLEBEN, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1re édition, 1874 ; 2e éd., 1885.
2. Il y a ici une variante entre les trois manuscrits : Paris, B. N., 12444 laisse supposer un extrait d'Isidore, alors que B. N., 3182 indique les *Statuta ecclesiæ antiqua*.
3. Le manuscrit Vatican, Reg. 1997 qui la présente aussi est daté par Uriel du VIIIe siècle, mais par Reifferscheid du IXe ou Xe.
4. Aux deux chapitres susdits, Isidore est cité une fois.

plus les extraits du *De officiis*, mais des décrets multiples des conciles wisigoths, comme nous le dirons au prochain chapitre.

Ce ne sont pas là de simples inductions, puisque l'un des manuscrits francs de l'*Hibernensis* arbore en seconde main, en tête de son recueil[1], deux passages du livre VI, chapitre XVI des Étymologies, qu'il intitule : *De senodo* et *De principalibus senodis*. Ajoutez-y de nombreux passages des Chroniques d'Isidore, intitulés *In chronicis*[2], sans plus de précision, comme si c'étaient déjà en Irlande des livres classiques.

D'Irlande, si nous passons le détroit jusqu'en Angleterre, nous trouvons, au début du VIIIe siècle, le savant Bède. Il est d'usage, quand on veut rappeler la filiation des encyclopédistes du haut Moyen Age, de dire que Bède a pris sa science à Isidore de Séville. Si l'on veut parler du sens allégorique des Livres Saints, c'est évident, puisque la plupart des sens spirituels que Bède ajouta dans son second Commentaire de la Genèse, il les emprunta aux Questions sur l'Ancien Testament[3]. Mais, pour l'interprétation historique, il n'avait rien à y chercher ; et pour ce qui concerne la législation, nous ne voyons pas qu'il ait rien emprunté à Isidore, car le livre *De officiis* n'est pas du vénérable Bède.

Tant que nous sommes dans les îles de Bretagne et d'Érin, nous devons dire un mot de toute cette famille de recueils canoniques qu'on appela des pénitentiels, et qui y a pris naissance au VIIe et au VIIIe siècle. « On sait que Mgr Schmitz distinguait les pénitentiels romains des pénitentiels insulaires. Les pénitentiels romains représentent, à son avis, la discipline universelle ; les pénitentiels insulaires représentent une discipline particulière ; les pénitentiels francs représentent un mélange de la discipline de l'Église universelle et de la discipline particulière des Iles britanniques[4]. » En réalité, comme l'a bien vu M. Fournier, les pénitentiels dits romains sont les derniers en date, et dérivés des deux autres familles.

Il serait plus avantageux, de distinguer, parmi les recueils

1. MANSI, *Collectio amplissima*, t. XII, p. 177-156. MIGNE, P. L., t. XCVI, donne les extraits de d'Achery et ceux de Martène ; l'édition complète ne se trouve que dans Wasserschleben.
2. MAASSEN, o. c., p. 877-885. *De irische Kan. sammlung.*, 1885.
3. Comparer P. L., t. LXXXIII, col. 209 et suiv. avec t. XCI, col. 191 et suiv.
4. P. FOURNIER, *Etudes sur les Pénitentiels*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, p. 102.



insulaires, les témoins de la discipline irlandaise et les témoins de l'Église anglo-saxone. Nous ne dirons rien des *Canones* ni du pénitentiel de Vinnian, dont l'auteur, inconnu ou controversé, est certainement antérieur à saint Isidore et n'a rien emprunté à la discipline espagnole.

Et, sans avoir à nous prononcer sur le pénitentiel de Cumméan, il est certain, à la simple inspection des citations qui en sont faites dans les Tripartites, que cette discipline irlandaise est tout à fait autochtone et étrangère à celle de l'Espagne wisigothique[1]. On peut en dire autant de la législation anglo-saxonne, appelée *Judicia Theodori*. Il est vrai, Théodore « sut concilier, comme le remarque Mgr Duchesne, les éléments divers et quelque peu opposés qu'il trouva dans les missions confiées à ses soins[2] ». Mais il suffit de remarquer que ce moine grec débarqué en Italie, n'aborda jamais en Espagne avant d'aller régir l'Église de Cantorbéry, et qu'il ne lui emprunta rien.

Ici se poserait la question des pénitentiels francs, qui sont tous par leurs éléments, d'origine insulaire : on le sait depuis les belles études de M. Paul Fournier[3]. Dans quelle dépendance sont-ils des écrits isidoriens ? Il faut répondre très simplement par la négative. Les plus complets, sinon les plus anciens, sont les deux pénitentiels tripartites publiés par Mgr Schmitz et par Wasserchleben : le *Sangallense tripartitum* et les *Capitula judiciorum pœnitentiæ*[4]. « Les canons s'y partagent en trois catégories : *Judicia canonica*, *Judicia Theodori*, *Judicia Cummeani*[5]. » Or nous venons de voir que ces deux dernières séries insulaires étaient restées fermées à l'influence de l'Église d'Espagne. Dans la série des décrets conciliaires introduits sous le nom de *Judicia canonica*, figurent des points de discipline édictés dans les collections canoniques générales, telles qu'elles étaient reçues en Gaule au VIIIe siècle : c'est dire que les conciles spécifiquement espagnols en sont absents.

On devra dire la même chose, à plus forte raison, des pénitentiels dérivés de ceux de la Gaule : ainsi les deux manus-

1. Cf. I. ZETTINGER, *Das Pœnitentiale Cummeani*, dans *Archiv. f. Archiv. Kirch.* 1902, p. 505.
2. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 93.
3. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901-1904, p. 92, surtout 1904, p. 103.
4. WASSERSCHLEBEN, Die Bussordnungen, p. 460 et suiv. ; SCHMITZ, *Die Bussbücher...*, t. II, p. 597 et suiv.
5. FOURNIER, l. c., p. 292.



crits de la Vallicellane et celui du Mont-Cassin. Mgr Schmitz y voulait voir des pénitentiels romains ; mais M. P. Fournier, après une analyse minutieuse a pu conclure que ces recueils sont « surtout tirés des pénitentiels francs, avec additions de quelques canons qui figurent dans les collections italiennes ». Il en induit que ces pénitentiels, bien loin d'être le type des autres, ont été composés « après la diffusion des collections franques » dans le nord de l'Italie, à la suite des conquêtes carolingiennes, « à la fin du IXe siècle, ou même au Xe[1] ». Ils n'ont pas plus qu'eux d'éléments isidoriens.

Ce qui pourrait donner le change, c'est la répétition pour chaque extrait conciliaire du mot *hera*, qui fait penser à l'ère de la collection espagnole. Mais il faut se rappeler qu'en Espagne, ce mot désigne une année, une date de concile, tandis que, au sens de décret de concile comme ici, « l'expression *hera* qui remplace *canon* dans nombre d'inscriptions » de nos pénitentiels tripartites, « n'a été usitée qu'en Gaule, où nous la trouvons déjà dans la collection canonique mérovingienne dite *Herovalliana*[2] ».

Mais voici venue une époque de renouveau pour les pénitentiels, comme pour le reste de la littérature canonique : c'est celle des réformes de Louis le Pieux, de 817 à 830, époque marquée par de grands conciles réformateurs, comme celui de Paris en 829, où l'on cherche à renouveler l'antique discipline à l'aide de tous les documents de bon ou de moins bon aloi. C'est alors que la collection *Hispana* et les écrits de saint Isidore rentrent dans la circulation, en même temps que les Fausses Décrétales. N'allons-nous pas en voir des infiltrations dans les pénitentiels ?

De cette époque, nous avons le pénitentiel d'Halitgaire, évêque de Cambrai, de 817 à 831. Il s'excuse d'abord devant Ebbon de Reims, d'avoir entrepris une tâche qui avait rebuté les plus habiles, et il fait profession de s'en tenir aux sources patristiques et conciliaires : « *Ex sanctorum Patrum, conciliorumque sententiis*[3]. » Il a l'air de faire bon marché des pénitentiels insulaires qui couraient les églises de son pays. C'est qu'un grand concile venait de se tenir sous le roi Louis le

1. P. Fournier, l. c., 1902, p. 126.
2. P. Fournier, *Etudes sur les Pénitentiels. Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1901, p. 309.
3. P. L., t. CV, col. 654.

Pieux[1] qui avait signalé la difficulté de composer un bon Pénitentiel et le besoin qu'on avait d'un recueil compris « *non ex suo sensu, sed secundum canonum statuta et traditiones Patrum*[2] ».

N'allons pas croire, pour autant, que l'évêque de Cambrai se soit interdit l'usage du code pénal insulaire. Ménard l'avait bien soupçonné, dès le premier canon d'Halitgaire qui se trouve concorder avec un texte de Théodore de Cantorbéry ; mais M. Fournier a montré que la fin du IVe livre contient « diverses dispositions qui sont en opposition formelle avec les décisions de Théodore sur le mariage, etc. » Il a, par contre, trouvé que les canons pénitentiels que Mgr Schmitz a numérotés 55 à 77 sont pris au IXe, Xe et XIe chapitres du pénitentiel de Cumméan d'Écosse, tel que l'a réédité M. Zettinger. Enfin il n'est pas jusqu'au pénitentiel irlandais de saint Colomban qui n'ait été utilisé par l'évêque réformateur, grâce, sans doute, au crédit qui s'attachait au nom du fondateur de Luxeuil. Cependant concluons qu'en somme « ce pénitentiel est romain, parce qu'il représente surtout la discipline canonique de l'Église d'Occident, préservée de certaines modifications provenant des recueils insulaires et notamment du recueil de Théodore[3]. »

Nous serions assez porté à croire que l'évêque de Cambrai a formé son VIe livre d'un recueil préexistant[4], et pour cette raison, entre autres, qu'il ne contient aucun emprunt à la législation espagnole, laquelle fut cependant, au temps d'Halitgaire, le grand cheval de bataille des réformateurs. Au surplus, dès les premières années qui suivirent sa publication, avant l'apparition des Fausses Décrétales, il fut supplémenté, lui aussi, de Décrétales apocryphes différentes de celles du Pseudo-Isidore, et — chose étrange — de deux décrets tout à fait authentiques du IVe concile de Tolède tenu par Isidore de Séville ; comme si c'était la destinée de celui-ci d'entrer dans la circulation en même temps que les faux documents romains, et de combattre pour la même cause.

1. L. c., col. 706. Il le cite lui-même en appendice de son dernier livre : *ex concilio magno sub Ludovico rege*.
2. Les conciles régionaux de 813 tenus à Tours, can. 22, à Châlons, can. 38, et à Paris, can. 32, avaient posé anxieusement la question des Pénitentiels.
3. L. c., 1903, p. 552.
4. P. L., t. CV, col. 693. M. Fournier pourtant, déclare qu' « il n'est pas impossible qu'Halitgaire en ait été aussi le compilateur », ajoute que « sur ce point, d'ailleurs, il est difficile de se prononcer avec certitude », l. c., 1903, p. 550.

Mais il est plus étonnant encore de voir qu'Halitgaire, qui utilise ainsi un livre romain étranger encore à la législation wisigothique, ait chargé les cinq premiers livres, qu'il a compilés lui-même, d'emprunts aux conciles espagnols de Tolède, de Braga, d'Elvire, de Lérida. En un mot, il est évident que, pour son travail personnel, il a trouvé et pillé une collection *Dacheriana*, tributaire de l'*Hispana*.

Il y eut enfin des pénitentiels francs mis sous le nom des grands hommes d'Église anglo-saxons : tels que « les pénitentiels de Pseudo-Isidore, de Pseudo-Egbert et de Pseudo-Bède, qui plus ou moins dépendent de l'œuvre d'Halitgaire » et datent de diverses époques du IX[e] siècle. Ce dernier en particulier est « une œuvre composite du IX[e] siècle, originaire de l'empire franc, où sont juxtaposées des canons tirés des pénitentiels insulaires et des règles qui sont les témoins de la discipline dite romaine[1] ». Il est bien évident que ces œuvres de seconde et de troisième mains ne contiennent aucun élément isidorien nouveau, et peu d'emprunts à la législation wisigothique.

Sous peine d'anachronisme, terminons ici notre *excursus* sur les Pénitentiels proprement dits, et demandons-nous pourquoi les conciles et les écrits isidoriens ont été, en somme, si peu utilisés dans ces sortes de recueils. C'est que l'Église celtique qui institua ces listes de pénitences tarifées avait ses canons et ses auteurs propres qu'elle imposa bientôt à l'Église anglo-saxonne. Plus tard, quand elle les implanta dans l'Église franque, on chercha bien à contrebalancer cette discipline irlandaise par la discipline canonique de l'Église universelle. Mais l'église d'Espagne, pas plus que l'Église romaine, n'avait de pénitentiels. Voilà pourquoi, après quelques emprunts timides pour tarifer les abus signalés à Tolède, on laissa de côté une législation d'ailleurs infiniment plus sage que la législation insulaire, une législation qui laissait sa juste part à l'initiative d'un clergé instruit, et sa juste part aussi au repentir du pénitent[2].

Ce qui dut détourner des conciles espagnols les compilateurs hâtifs de pénitentiels francs, c'est qu'ils y trouvaient

1. P. FOURNIER, *L'œuvre canonique de Réginon de Prüm*, extrait de la *Bibl. de l'École des Chartes*, 1920, p. 14.
2. Ildefonse, en son traité *De cognitione baptismi*, ch. CXXII (P. L., t. XCVI, col. 141) pose ce principe augustinien directement contraire à celui des tarifs pénitentiels : « *Non tam consideranda est mensura temporis* [*pœnitentiæ*], *quam doloris.* »

certains principes, excellents d'ailleurs, mais qui allaient juste à l'encontre de leur tendance à taxer les pénitences. Ils lisaient, par exemple, ce décret de Martin de Braga : « *Si quis multis nuptiis fuerit copulatus, agat pœnitentiam ; conversatio autem et fides pœnitentis compendiat tempus*[1]. » Dépités d'une pareille latitude, ils fermaient l'*Hispana* et cherchaient ailleurs.

Aussi voyons-nous que les plus sages évêques carolingiens, par exemple Théodulphe d'Orléans[2], désireux d'échapper à l'arbitraire comme à la tarification excessive, recouraient volontiers à ces larges principes de l'*Hispana*, pour permettre au confesseur d'accommoder les pénitences aux dispositions des pénitents.

§ II. — En Gaule avant Charlemagne

Extraits et manuscrits du VIIIe siècle. — Extraits du IXe siècle.

L'influence de saint Isidore, aux premiers siècles qui suivirent sa disparition, profita du mouvement de renaissance littéraire qui se marquait aux extrémités de l'Europe occidentale chez les Irlandais et les Anglo-Saxons, et elle en suivit les développements[3]. Autant qu'on peut se fier à la preuve manuscrite, voici comment M. Beeson, après avoir dressé une liste abondamment fournie de manuscrits isidoriens, résume la rapide et étonnante propagation des écrits de l'évêque de Séville jusqu'au IXe siècle : « D'Espagne, le courant se porte vers la France, et, de là, surtout par l'intermédiaire des moines irlandais, dans les différentes parties de la chrétienté. La multiplicité des copies et les citations des œuvres d'Isidore, dès le VIIe siècle, montrent bien l'influence extraordinaire qu'il a exercée sur la culture intellectuelle de ce temps[4]. »

1. Canon 80. P. L., t. LXXIV, 585.
2. Théodulphe, *Capitulaire*, P. L., t. CV, col. 212-214.
3. « On constate (au VIIe siècle) une décadence marquée à peu près dans tous les domaines en Italie et en Gaule, jadis terres de prédilection de la littérature romaine. Mais le Christ avait conquis de nouveaux territoires, et, grâce à eux, l'on vit se produire une sorte de renaissance littéraire... dans tous les pays où les envahisseurs germains s'étaient établis. Les Bretons et les Irlandais ne contribuèrent pas peu à ce renouveau, mais c'est surtout des pays wisigoths et anglo-saxons que le courant de l'antique humanisme gagne les régions de civilisation plus vieille. » Manitius, *Histoire de la littérature du Haut Moyen Age*, p. 21.
4. Ch. J. Beeson, *Isidor-Studien*, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, München, Beck, 1913, 80. Cf. *Revue bénédictine*, 1920, p. 94.

Pour les livres d'Isidore, l'étude de Beeson est éloquente ; elle a été reproduite en notre appendice I, § 2.

Mais souvent, c'est par simples extraits que la pénétration isidorienne en Gaule s'était effectuée aux VIIe et VIIIe siècles ; c'est par des extraits aussi qu'elle s'affirma au IXe. Or, ici, la preuve est malaisée à administrer.

En effet, il faudrait faire une longue énumération, et assez fastidieuse, des auteurs d'écrits canoniques du VIIIe et du IXe siècle, qui font place à des extraits d'Isidore de Séville. Contentons-nous d'une mention rapide d'après le catalogue d'Hænel. Dès les premières pages, c'est la bibliothèque d'Albi, — aux portes, il est vrai, de l'Espagne, — qui nous fournit deux collections : l'une certainement du IXe siècle et sans doute de Bourges[1] — c'est le n° 38 *bis*, — nous donne, au milieu d'extraits canoniques de Théodore et de Bède, de Grégoire Ier et de Grégoire II, les « *Sententiæ Isidori de gradibus dirimentibus* » (= Etymologies, l. IX, c. VI), et en plus, perdu au milieu d'un curieux « *concilium Augustanum. in æra prima* » (= Saragosse, canon 1), un extrait d'Isidore, inaperçu de Haenel, « *de Levitis* », sans doute le passage du « *De officiis* » cité déjà dans la Règle des chanoines. Puis, c'est un autre manuscrit — n° 40 — qui ajoute à une *collectio canonum* le IVe concile de Tolède, en forme d'appendice nécessaire.

Je n'insisterais pas sur ces extraits, s'ils n'étaient un signe des temps. Il suffit de consulter les collections du VIIIe siècle, époque de décadence disciplinaire, pour voir que, dans les milieux même voisins de l'Espagne, on empruntait peu à saint Isidore, et tout au plus certains extraits non canoniques, par exemple ses Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament ou ses Chroniques et des Sentences « domni Ysidori[2] ». (Albi, cod. 29 de Haenel).

On pourrait faire les mêmes constatations à la riche bibliothèque de l'ancien Séminaire d'Autun, qui contient plus de cinquante manuscrits de la région, antérieurs à l'an 1000. Sans doute, le magnifique codex du VIIIe siècle (n° 23), copié certainement en cette ville, contient la transcription des Sentences de saint Isidore, faite sur un original fautif venu directement d'Espagne,

1. HAENEL : « Le calendrier paraît dressé pour l'usage de l'église de Bourges. Il s'arrête à l'année 854. » Migne, *Dictionnaire des mss.*, p. 78. La collection canonique est certainement gallicane (cf. Conc. Lyon de 547).

2. Ce mot, qui n'a pas été traduit dans le *Catalogue des mss. des départements*. se lit très clairement dans le fac-similé qui l'accompagne.

qui a peut-être servi encore à faire l'extrait des Sentences qu'on lit en tête du codex G III du VIIIe siècle. Mais en ce fonds si abondant, on ne trouve actuellement aucune œuvre canonique de l'évêque de Séville. Il faut dire que nous sommes hors du rayon d'influence de l'Espagne. On peut faire la même remarque pour le fonds de saint Vincent de Laon[1], la même pour Angers[2].

Puis, redescendons en Narbonnaise : voici le précieux dépôt, un peu hétérogène sans doute de l'École de Médecine, qui ne compte pas moins de trois ou quatre œuvres dogmatiques d'Isidore dans des manuscrits du VIIIe siècle. Nous n'y trouvons encore, de cette époque, aucun exemplaire de l'*Hispana*, ni même d'extraits juridiques des Étymologies, mais tout juste, le « Bréviaire d'Alaric », d'importation wisigothique, avec quelques extraits de Justinien. Il faudra attendre le IXe siècle et surtout le Xe et le XIe, pour voir les œuvres juridiques — vraies ou supposées — de saint Isidore prendre leur place en tête des recueils carolingiens[3].

Parmi les bibliothèques les mieux fournies de livres isidoriens au début du IXe siècle, il faut mentionner celle de Flavigny, qui fut dotée de trois œuvres d'Isidore par la munificence du grand abbé Anségise, celui-là même qui compila les Capitulaires des rois carolingiens. Il n'est pas téméraire de croire qu'il utilisa pour son travail personnel les ouvrages d'Isidore de Séville. Voici comment son biographe[4] note cette donation : « *Nomina autem librorum, quos ipsi contulit loco hæc sunt... Apocalypsim sancti Joannis* (ce devait être l'Apocalypse de Beatus ou celle d'Aprinjius de Béja) *continentem etiam librum sancti Isidori Differentiarum, codicem unum ; ...librum Testimoniorum Isidori de Christo et Ecclesia codicem unum* (c'est un apocryphe) *; ejusdem Etymologiarum codicem unum ; ejusdem Rotarum ad Sisebutum regem codicem unum.* » Ce dernier ouvrage « *qui non exstat in editis operibus Isidori, si bene memini* », avoue ingénument Mabillon, est le nom vulgaire du *De natura rerum*, qui comportait des « roues » figurant les cercles célestes. Plusieurs de ces livres de sciences pouvaient remonter au VIIIe siècle.

Quant aux œuvres morales du saint docteur, elles étaient

1. Laon, cod. 405, VIIIe siècle.
2. Angers, cod. 280, VIIIe siècle, extraits non canoniques d'Isidore.
3. Montpellier, codd. n. 58, n. 146, n. 137.
4. *Vita Ansegisi, auctore ejus æquali*, P. L., t. CV, col. 742.

bien connues dans les monastères instruits. Ainsi, à Ligugé, au VIII[e] siècle, peut-être même dès la fin du VII[e], le « grammairien Défensor » faisait ses délices du Livre des Sentences, dont il consignait de longs extraits en son *Liber Scintillarum*[1], parmi d'autres moins copieux pris aux quatre grands Docteurs de l'Église latine. Mais pas d'extraits canoniques proprement dits.

Avouons que, dans l'état de décadence où elle se trouvait depuis le début du VIII[e] siècle, ayant à lutter contre des vices et des désordres qui effrayaient les missionnaires, l'Église franque ne pouvait se hausser jusqu'aux enseignements de l'évêque de Séville, ni imiter sa sévère discipline. Ce n'était pas défiance particulière à son égard, mais abandon sur toute la ligne. « On se désintéresse, dit M. Fournier, des études canoniques! Presque pas de manuscrits conciliaires à la fin du VII[e] siècle et au début du VIII[e]. Dans la première moitié du VIII[e] siècle, sans doute, il y eut un premier sursaut de réformes mais venu d'Irlande avec les moines celtiques. De là une véritable invasion de textes insulaires, celtiques et anglo-saxons. »

Ainsi s'annonçait la renaissance religieuse commencée par Carloman et Pépin, continuée par Charlemagne : alors saint Isidore, celui que l'écolâtre Alcuin devait célébrer en ses lettres comme le « *doctor Hispaniensis* » et le « *sidus Hisperiæ* », fut étudié de plus près, et copié sans relâche. Mais nous avons dit qu'en ces pays les ouvrages isidoriens étaient en grand honneur ; par exemple le Manuel des Clercs d'Egbert d'York[2] cite Isidore de Séville.

Au IX[e] siècle, voici un recueil en deux livres, dédié à un abbé Alagus d'Auxerre[3], relatif à la morale chrétienne, mais aussi à la législation canonique. Il est formé « principalement d'extraits du Pastoral [de saint Grégoire] et des Sentences [d'Isidore[4]], avec une lettre-préface qu'on vient de publier, et qui rend très bien compte de la popularité de ces « manuels »

1. P. L., t. LXXXVIII, c. 397.

2. Ce manuel, réédité par Mansi, t. XII, et par Migne. P. L., t. LXXXIX, col. 379-400, d'après la mauvaise édition de Spelman, cite Isidore nommément trois fois ; et le premier texte se rapporte au Concile IV de Tolède, can. 67 ; le can. 46 est cité sous le titre *Canon Toletanus*. On y trouve aussi un canon du I[er] Concile de Braga contre les sortilèges.

3. WILMART, *Lettres de l'époque carolingienne*, dans la *Revue bénédictine*, 1922, p. 234.

4. L'éditeur de la préface remarque même que « saint Isidore fournit *presque toute* la matière ; le rédacteur apporte sa marque par une nouvelle distribution conforme à son plan ».

— « *ex majorum dictis collectum manuale* » — auprès des évêques et hommes d'Église un peu pressés. Certains conciles, comme celui de Fréjus, de 796, conseillent aux évêques d'en mettre de semblables aux mains de tous les curés. Nul doute que saint Isidore ne fît souvent les frais de pareils recueils.

III. — Dans l'Empire carolingien

A. — Influence des écrits d'Isidore

Les introducteurs : Théodulfe et Jonas. — A Mayence

Une question se pose à ce sujet, obscure comme toutes les questions d'origines : quels furent les introducteurs, en Gaule, des écrits canoniques d'Isidore d'Espagne ? Il semble que ce rôle échut à Théodulfe d'Orléans, wisigoth d'Espagne lui-même, et conseiller de Charlemagne dans la conduite des choses d'Église. Qu'il connût et estimât les écrits de son grand compatriote, il n'y a pas à en douter après ce que nous avons dit de l'admiration des Espagnols pour leur saint. Mais c'est Théodulphe lui-même qui a pris soin de nous dire qu'il avait lu « *Hi ronymum, Ambrosium, Isidorum*[1]. »

Et cette lecture avait porté ses fruits : on sait maintenant que la correction qu'il fit de la Bible — plus ou moins heureuse d'ailleurs — s'inspira du travail analogue de l'évêque de Séville, il travailla sur un des rares exemplaires d'érudit qui le conservaient, plus probablement dans une de ces bibles catalanes qui l'avaient incorporé[2]. Il transcrivit en particulier un prologue proprement isidorien, qu'il intitula « *Beati Isidori præfatio totius bibliothecæ* », emprunté aux Étymologies, livre VI, chapitre I. Bien plus, il adopta et fit adopter en Gaule, l'ordre des Livres Saints tel que saint Jérôme l'avait réglé et que saint Isidore l'avait restitué dans sa Bible de Tolède.

Mais Théodulfe connaît aussi les ouvrages théologiques de l'évêque de Séville : dans l'un de ses deux traités théoriques, le *De Spiritu sancto*, qu'il envoie avec tant de satisfaction au grand Charles : « *Perge, libelle, celer Caroli ad vestigia celsi* », il

1. *Theodulfi carmina, Mon. Germ. Poetæ latini ævi Karolini*, t. I, p. 543.
2. De Bruyne. *Etudes sur les origines de la Vulgate en Espagne, Revue Bénédictine*, 1919, p. 376.

étale au frontispice l'« *indiculus auctorum qui citantur* ». Ce sont : Athanase, Cyrille [d'Alexandrie], Hilaire, Ambroise, Didyme, Augustin, Grégoire, Isidore enfin, qui arrive là par ordre chronologique. Mais il vient, par ordre d'importance, bien avant saint Fulgence et saint Léon qui n'ont chacun qu'une citation, tandis que saint Isidore en a trois : deux des Étymologies (l. VII, c. III et IV) et une du IIe livre des Différences, chapitre III.

A parcourir d'une main rapide les Capitulaires de Théodulfe, c'est-à-dire ses œuvres législatives par excellence, on éprouve une désillusion : on n'y trouve qu'une fois le nom d'Isidore ou de Tolède. Mais l'évêque d'Orléans n'est pas le seul qui ait été retenu par l'embarras de livrer au public l'indication des auteurs qu'il pillait : quand on regarde d'un peu près les dispositions de ses Capitulaires, on ne tarde pas à voir qu'il en a copié plusieurs sur les conciles espagnols[1] et dans une version déjà corrompue, comme nous le remarquerons plus en détail au chapitre suivant. Ajoutons qu'il se vante, en prose et en vers, d'avoir fait connaître à la Gaule la Bible et la Chronique d'Isidore. Il s'en fit véritablement le fourrier.

Théodulfe dut faire part de son trésor à des savants aussi curieux qu'Alcuin et l'aquitain Jonas. On sait qu'Alcuin, l'Anglo-Saxon, eut le tort de se montrer moins respectueux pour la recension isidorienne de la Bible[2]. Eut-il plus d'égards pour son œuvre canonique ? Du moins parmi les quarante citations d'Isidore qu'il fait dans ses lettres, presque toutes sont purement littéraires, se bornant à une étymologie plus ou moins frelatée, ou à une citation insignifiante. Il cite pourtant des prières liturgiques du saint évêque, en particulier une *oratio Isidori*, qui n'est autre que l'oraison de la messe « commune » du *liber Ordinum*[3].

Au contraire, Jonas d'Orléans utilise d'une façon intelli-

1. Cf. CUISSARD, *La bibliothèque d'Orléans*, p. 14. L'auteur exagère cependant quand il dit que Théodulfe cite la plupart des grands conciles, dont alors on possédait déjà des collections. A noter aussi que Théodulfe n'impose pas à ses prêtres de *codex canonum*. Il ne cite bien clairement que les canons 16, 21, 22, 23 d'Ancyre et le 2e de Néocésarée.

2. « Quel est ce sage qui a si bien compris l'œuvre de saint Jérôme, alors que Cassiodore et Alcuin, en abandonnant l'ordre hébreu des livres et leur distinction en trois séries, la Loi, les Prophètes et les Hagiographes, ont défiguré l'aspect extérieur de la bible hiéronymienne ? A mon avis, cet homme est saint Isidore de Séville. » DE BRUYNE, l. c., p. 374.

3. On ne doit pas faire état des nombreux emprunts faits au *De eccl. officiis* d'Isidore par le *Liber de divinis officiis* du Pseudo-Alcuin, parce que cette compilation est du début du xe siècle et qu'elle n'emprunte que des détails liturgiques. Cf. ANDRIEU, *Rev. siences rel.*, 1925, p. 646. Comparer Alcuin, P. L., t. CI, col. 556 et 558 et le *Liber Ordinum*, col. 235 et 330.

gente, dans ses deux Institutions, les nombreux documents accumulés par Isidore dans son *De Officiis* et dans ses Sentences, et au moins une fois l'*Hispana*[1].

La première citation vraiment canonique se lit sous la plume de Mégingoz, évêque de Wurzbourg, dans une lettre à Lulle, archevêque de Mayence (755-786), ce qui montre la diffusion des écrits du docteur espagnol jusqu'aux confins du monde chrétien. Les termes dont il se sert sont identiques à ceux dont se servira bientôt le pape Hadrien : l'évêque nomme Isidore même avant saint Jérôme pour une consultation sur les mariages illicites : « *Concorditer Essidorus ac Hieronymus adfirmare : non debere adulteram teneri a viro*[2]... »

C'est encore à Mayence, trente ans plus tard, en 812, dans la réponse de l'archevêque Odilbert à Charlemagne sur le baptême et les scrutins, qu'on trouve de nombreuses citations du docteur espagnol, plus nombreuses que celles des autres Pères[3].

Au palais d'Aix, naturellement, on faisait grand cas des écrits d'Isidore. Mais les capitulaires du VIIIe siècle sont tout autre chose que de la littérature, ce ne sont point encore des homélies dans le genre de ceux de Louis le Pieux. Aussi ne sera-t-on pas étonné de n'y point trouver de textes isidoriens, sauf une citation technique des Étymologies à propos des mesures dans le fameux capitulaire *de Villis*[4].

B. — Influence de l'Hispana

Manuscrits subsistants. — Elle supplémente l'*Hadriana*.

Pour la collection « *Hispana* » la question se présente sous un jour moins favorable encore. A lire les capitulaires et les conciles d'avant le couronnement impérial, on ne soupçonnerait pas qu'elle fût utilisée encore en dehors de l'Aquitaine ; et là même, il faut pousser jusqu'en 813 pour trouver deux citations du IVe concile de Tolède, sans plus. Les autres conciles espagnols n'ont jamais été cités avant 837.

1. P. L., t. CVI, col. 133, 142, 144, 146, etc.
2. *Monum. Germ. Epistolæ*, t. III, p. 420.
3. E. Wiegand. *Erzbischof Odilbert über die Taufe.*
4. Boretius, *Capitularia*, t. II, p. 229, l. XX, *Mon. Germaniæ hist.*

Cependant le hasard nous a conservé au moins un manuscrit de cette collection, écrit dans les pays francs avant 800 : celui de Rachio de Strasbourg, daté de 787. Mais, brûlé en 1870, il n'est plus connu que par quelques notes de Koch de 1806, et celles de Pitra de 1848. Incomplètement éditées par lui dans ses *Analecta novissima*, tome I, nous les donnerons *in extenso* en l'appendice VI de ce travail, malgré leur caractère incomplet.

Quant aux autres manuscrits d'origine gallicane, utilisés autrefois par Coustant (un de Laon, un de Beauvais et un de Noyon), on ne saurait en fixer ni la date, ni le lieu d'existence actuelle. Pour celui du Vatican 1341, fait à Autun, il n'est que de la fin du xe siècle[1]. Malgré tout, ces survivants laissent soupçonner, au viiie siècle déjà, bien des ancêtres disparus.

S'ils ne se propagèrent pas au siècle suivant dans les mêmes proportions que les écrits mêmes de saint Isidore, cela tient à la réaction italienne créée par l'introduction officielle, en France carolingienne, de la collection *Hadriana*. Le pape Hadrien fit, en effet, pour la législation canonique, ce qu'il avait fait pour la liturgie, tentant d'abolir les traditions franques au profit de la tradition romaine. Mais, de même qu'Alcuin trouvait bien insuffisant le Sacramentaire grégorien d'Hadrien et le supplémenta, ainsi fit-on pour la collection canonique du même Pape, comme on va le voir.

Les Papes du viiie siècle n'avaient pas manqué de constater eux-mêmes certaines lacunes dans leur ancienne collection dionysienne. On n'y trouvait pas ces noms d'évêques signataires des vieux conciles orientaux, ni même le symbole du concile de Nicée, ni surtout certaines synodiques importantes des conciles grecs. Tout ce complément avait été déjà inséré par Hadrien, ou même par son prédécesseur Zacharie, dès avant 745, et d'après la version dite isidorienne. On lisait, en effet, tous ces détails dans l'*Hispana*, qui avait dû déjà traverser, non seulement les Pyrénées, mais les Alpes, à la suite de l'*Epitome*, sinon avant lui. Dès lors, on pourrait admettre que les Papes y avaient pris la matière de leurs compléments. Ils en étaient très fiers et Hadrien Ier envoyait son recueil en toute confiance à Charlemagne, en le donnant en sa préface comme le code complet.

1. Voir notice de Maassen. *Pseudoisidor. Studien II*, l. c., p. 801-804.

Mais, on l'a dit, les canonistes francs n'en jugèrent pas ainsi, et très vite ils supplémentèrent le livre romain, à l'aide des leurs, c'est-à-dire de l'*Hispana* gallicane. Ils y ajoutèrent en particulier les deux lettres de Cyrille à Nestorius sous le titre tout à fait caractéristique de « Concile d'Éphèse », puis d'autres lettres encore. Et ce qui est le plus honorable pour notre *Hispana*, c'est que ce *codex* ainsi supplémenté, fut présenté aux évêques d'Angleterre par Léon IV en personne (849) comme le livre canonique de Rome en ce milieu du IXe siècle : « *Isti omnino sunt et per quos judicant episcopi, et per quos episcopi simul judicantur et clerici*[1]. »

C'était la première revanche de l'*Hispana*, de se faire admettre par mode de supplément indispensable, à Rome qui ne la connaissait pas comme codex autonome. La même chose était advenue aux livres gélasiens du VIIIe siècle ajoutés au Sacramentaire du même pape Hadrien.

Une seconde revanche plus complète fut prise par la collection espagnole, quand le mouvement de réforme carolingienne amena les conciles à consulter la série si importante des conciles mérovingiens, qui se trouvaient bien dispersés dans de petites collections du pays, et surtout le magnifique ensemble des conciles espagnols, qu'on ne trouvait que dans l'*Hispana*, à la suite des synodes africains et gaulois. On fut si avide de cette documentation qu'on l'adjoignit sans en rien retrancher à l'*Hadriana* officielle ; on ne remarquait pas que les conciles africains étaient transcrits ainsi deux fois en deux versions et avec deux numérotations différentes[2].

C. — INFLUENCE DU IVe CONCILE DE TOLÈDE

Pour la tenue des conciles, la liturgie, la vie des clercs, le temporel des Églises.

Pour mesurer l'importance de la législation de Tolède de 633, nous allons voir maintenant le retentissement qu'elle eut, non pas tant dans les textes, que nous examinerons en leur temps, que dans les institutions canoniques, qui ont parfois

1. P. L., t. CXV, col. 674. MAASSEN (o. c., p. 452) a signalé dix manuscrits ainsi supplémentés, et SCHWARTZ (*Acta concil. œcumenic.*, vol. V, fasc. 5, p. 5), en a ajouté quatre, « parmi beaucoup d'autres encore conservés ». Je cite le codex 56 de Göttweih.

2. BALLERINI a décrit une de ces collections, celle du Vatican 1338, *o. c.*, P. L., t. LVI, col. 258. Une autre se trouvait chez Phillips, 1749.



mieux conservé que tous les documents écrits, l'impulsion donnée par saint Isidore aux Églises d'Espagne[1]. Il ne faut donc pas chercher ici des rapprochements de textes, mais comparer les usages respectifs wisigothiques et carolingiens.

Sans parler du canon 1 de Tolède qui authentiqua, plus qu'on ne l'avait encore fait, le *Credo* arlésien, dit de saint Athanase, et lui donna une telle autorité et fortune au Moyen Age, il est manifeste que le resserrement des Églises autour d'un centre, à la fois disciplinaire et liturgique, tel qu'il est marqué au canon 2 de Tolède, a inspiré mainte autre assemblée conciliaire à tendances plus ou moins autonomistes.

Quant à l'unité liturgique, qui est proclamée plus expressément en ce canon 2, elle avait été préconisée aussi pour tout l'ouest de la Gaule au concile de Vannes de 465. Cependant, l'une et l'autre autonomie, gallicane et mozarabe, étaient caduques et devaient céder un jour, par le fait de l'institution du rit romain dans la Gaule de Charlemagne et l'Espagne d'Alphonse VI. Mais le principe n'en persista pas moins pour les églises d'un même diocèse, de recevoir exactement l'*ordo* de l'église cathédrale : « *Nec diversa sit ultra in nobis ecclesiastica consuetudo* », dira le vieil Ordinaire de l'Église de Nantes, empruntant les termes du grand concile de Tolède.

Le canon 3 n'a pas laissé de traces dans les collections canoniques ; il a eu pourtant les honneurs d'un emprunt tacite par le concile de Paris de 829. Celui-ci s'inspire, non pas des trop exigeants décrets des conciles III et IV d'Orléans, ni des décrétales des Papes Hormisdas et Zacharie, mais bien de la pratique plus indulgente des conciles de Tolède. Le IIIe concile de 589 avait déjà ordonné une *seule* assemblée à l'automne ; le IVe prescrit un synode annuel, mais au printemps. C'est cet usage qui est suivi depuis la réforme de saint Boniface dans l'Empire carolingien, et en 829, les évêques reprennent les termes mêmes de notre concile :

Quia juxta antiqua patrum decreta bis in anno difficultas TEMPORIS *fieri concilium non sinit*, SALTEM VEL SEMEL *a nobis celebretur.*

Cum sacri canones bis in anno concilia celebrari jubeant,... ut SALTIM VEL SEMEL *in anno libertas oportuni temporis concedatur*[2].

Seulement, on n'y connaît plus la distinction, si caractéris-

1. Consulter sur l'ensemble de cette question THOMASSIN, *Ancienne discipline de l'Eglise*, partie III, passim.
2. *Monum Germ. Concilia*, II, p. 674.

tique de l'Espagne wisigothique, entre conciles nationaux et conciles provinciaux ; on y substitue plutôt celle des synodes diocésains de printemps et du synode d'automne[1]. Sous une forme plus ou moins abrégée, le dispositif conciliaire du canon réussit à se maintenir : on a vu plus haut comment l'insertion du formulaire développé de Tolède en tête de l'*Hispana* et des Fausses Décrétales, puis de là dans l'*Ordo* romain-germanique du xe siècle, assura à la liturgie mozarabe cette survivance de détail.

Il est bien évident que la plupart des dispositions liturgiques, qui remplissent les décrets 6 à 18, était destiné à tomber avec le rite mozarabe lui-même. Exceptons pourtant le canon 6 sur l'immersion unique dans le baptême : après avoir été longtemps contrecarrée par l'imposition du sacramentaire grégorien aux autres Églises d'Occident, elle finit cependant par s'implanter dans l'usage. Aussi ce n'est qu'à cette époque tardive, vers la fin du xie siècle, en France occidentale et méridionale, que le canon de Tolède fut exhumé par Yves de Chartres et la collection *Cæsaraugustana*, et passa dans Gratien (dist. IV, c. 85 *de consec.*).

Une autre revanche tardive du rite mozarabe s'affirme au sujet des hymnes, longtemps inconnues dans les églises séculières du rit romain. Quand ces églises eurent emprunté aux monastères cet usage, alors seulement le canon de Tolède, négligé par Burchard lui-même, fut enfin tiré de l'oubli par la « Collection tripartite » et le *Polycarpus*.

Si nous passons aux décisions sur les mœurs des clercs, nous constatons que l'influence de Tolède fut plus primitive et plus durable. Pour l'âge des diacres, par exemple, fixé à vingt-cinq ans, et celui des prêtres à trente ans, le concile de Tolède fut repris, bien avant l'époque des canonistes, par l'*Admonitio generalis* de Charlemagne de 789, canon 50 ; par le synode de Francfort de 794, canon 79 ; par un capitulaire de 802, canon 19 ; par le IIIe concile de Tours de 813, canon 12 ; enfin par le concile de Worms de 829, canon 69.

Le canon 22 qui organise le service clérical dans la maison de l'évêque était pris d'une ordonnance de saint Grégoire le Grand dans le concile romain : on peut pourtant montrer, grâce aux mots *testes probabiles* du concile de Paris de 829,

1. C'est pour autoriser cette discipline qu'on en vint à fabriquer un concile de Tolède apocryphe : *Ut bis in anno*, etc.

que le canon de Tolède était sous les yeux des réformateurs. Jamais cependant, en Gaule ni ailleurs, on n'a poussé la régularité jusqu'à imposer un personnel clérical aux simples prêtres, comme on le fit dans le canon 23 de notre concile tolétain. Mais aux belles années de la réforme grégorienne, on l'exigea des jeunes clercs seulement, selon la législation du canon 24, ressuscité par Anselme de Lucques[1].

Sur le chapitre de l'instruction, au contraire, on s'inspira, dès la réforme carolingienne, des dispositions du canon 25 : dans le capitulaire (c. 4) de Théodulfe d'Orléans comme, plus tard, aux conciles réformateurs de 813 et de 829, on convoquera les curés aux synodes : « *ut rationem episcopo suo reddant, qualiter officium susceptum celebrent vel baptizent.* » Ici les termes sont trop voisins[2], pour que l'influence espagnole puisse être niée.

On arrive alors à ce fameux canon 26 sur les réordinations, qui faisait scandale du temps de Gratien, mais qui n'en a pas moins eu une grande influence sur la pratique du Moyen Age. Il est bien évident que si, en Espagne, on renouvelait l'ordination des prêtres ariens selon la doctrine de saint Cyprien[3], ou du moins le rite [gallican-mozarabe] de la tradition des insignes aux clercs réhabilités, on pouvait bien, du temps de Grégoire VII, réordonner des clercs simoniaques. Aussi Anselme de Lucques reprendra notre canon de Tolède, et Deusdedit en tirera la conclusion : « Les réordinations ne sont interdites par aucun texte[4]. »

Quant aux canons 30 et 31 sur les occupations séculières interdites aux clercs, qu'il s'agît de travail manuel, de négoce ou de commissions pour les grands, les condamnations du concile de Paris sont si parallèles à celles de Tolède, qu'on ne peut se défendre d'y voir encore une de ces citations implicites du concile espagnol. La réserve s'expliquerait par la mauvaise réputation des Églises d'Espagne au moment de la querelle de l'Adoptianisme.

Avaritia radix cunctorum malorum ! Plainte éternelle des synodes du Moyen Age, depuis celui de Tolède, le premier

1. Ce serait là le premier indice non signalé par Thomassin, de ce qu'il appelle « des images de Séminaires, qu'on voyait dans les maisons des Curez. » l. c., l. I, c. XXVIII.
2. Theodulfe dit : « ...*Vobiscum adducite clericos ut probetur quam diligenter, quam studiose Dei servitium peragatis* » c. IV. Cf. Concile de Paris, can. 30.
3. Cf. Concile de Saragosse de 592.
4. Cf. SALTET, *Les réordinations* ; TIXERONT : *L'ordre et les ordinations*, p. 197 et suiv.

qui régisse une Église établie et bien dotée, jusqu'à ceux de Charlemagne et de Louis le Pieux. A remarquer cependant qu'à Tolède, on semblait donner davantage à l'évêque : « *Constitutum est ut nihil jure præsumant auferre, sed juxta priorum auctoritatem conciliorum... tertiam [partem] consequantur.* » Ce tiers était la coutume espagnole. Mais les canons orientaux ne concédaient que le quart ; et c'est à cela que s'en tiendront les conciles carolingiens et Burchard, sauf à donner une plus grande latitude à l'évêque.

A noter encore la protestation contre le patronage laïc des églises, qui termine le canon 33. Jamais, on n'osera, sauf dans un capitulaire de Worms 829, arraché à Louis le Pieux, rééditer une pareille défense, d'ailleurs purement platonique.

Suivent, dans le IVe concile de Tolède, plusieurs prescriptions, les unes si générales, comme celle du canon 42 contre la cohabitation des femmes ; les autres si particulières, comme l'arrogance de certains diacres, que ces décrets n'ont eu aucune action spéciale sur l'évolution de la discipline ecclésiastique. Ils ont été reproduits par pur souci archéologique, chez les collecteurs de décrets du xe-xiie siècles.

La législation monastique, si favorable aux moines, des canons 49 à 56, a été contrecarrée dans les conciles beaucoup moins favorables de l'époque carolingienne, en particulier pour les pouvoirs de confesser les moniales. Les canonistes de la période suivante ont fait la balance entre les deux opinions.

§ IV. — Les conciles réformateurs

Raisons du succès. — Causes de défiance. — Concile d'Aix (816). — La *Concordia Regularum* et les monastères. — Les idées théocratiques d'Isidore en 829 et en 837. — Le régime des paroisses en 844.

Ce succès ne doit pas nous étonner, car la situation de l'Église des Gaules sous Louis le Pieux, ressemblait beaucoup plus à celle de l'Espagne wisigothique, riche de biens, de personnel, d'églises, de livres, qu'à toute autre église des autres pays. Elle lui ressemblait beaucoup plus sans contredit qu'à l'Église romaine du même vi^e^ siècle, où saint Grégoire réor-

ganisait péniblement un clergé décimé et contrecarré par les invasions barbares, beaucoup plus surtout qu'à l'Église d'Afrique du temps de saint Augustin... Il faut reconnaître que nos évêques carolingiens ne pouvaient trouver un meilleur maître que le grand évêque de Séville[1].

Il faudrait plutôt s'étonner que cette mine inépuisable n'ait pas été utilisée plus tôt, et que, par exemple, le synode de Francfort de 794, dans sa partie disciplinaire, n'ait pas pris davantage au docteur espagnol, dont il citait une phrase dogmatique. Peut-être n'avait-on pas encore tous ses écrits sur les bords du Rhin. De même, le concile de Fréjus, deux ans plus tard, semble l'ignorer : mais le rédacteur était Paulin d'Aquilée, qui avait moins de rapports avec l'Espagne qu'avec l'Italie et la Gaule méridionale[2].

Il faut bien dire qu'à cette époque, les pauvres Espagnols, en mal d'Adoptianisme, n'étaient pas en odeur de sainteté près du grand Empereur, et qu'ils étaient accusés de toutes sortes de forfaitures. C'est le concile de Francfort précisément qui fait retomber sur « leurs ancêtres » le crime de s'être fait envahir par les Arabes[3].

En 813, leur rancune semblait apaisée, et le grand concile de Mayence citait, du *De officiis* de saint Isidore, une définition du clergé (can. 10) et un anathème contre les clercs gyrovaques (can. 22). A les voir dépecer leur collection Hadrienne des conciles, en passant en revue consciencieusement le concile de Nicée, les vieux synodes orientaux et les conciles africains, on regrette qu'ils n'aient pas pris en mains une collection espagnole : ils eussent tiré profit de maints décrets de Tolède qui visaient une situation très voisine de la leur. Constatons enfin l'abstention persistante des conciles de Tours et de Reims de 813.

La même année, les Pères du synode d'Arles, plus proches voisins de l'Espagne, et donc aussi, moins imbus de préventions, faisaient passer dans leur législation deux dispositions très caractéristiques du IVe concile tolétain — sans le nommer

1. De là aussi le succès en Francia des écrits de l'espagnol Pomérius, cité sous le nom de Prosper.
2. A Francfort en 793, Paulin avait fait lire la collection arlésienne des décrétales.
3. « *Et cætera quæ ex parentum vestrorum dictis posuistis, ut manifestum sit quales habeatis parentes, et ut notum sit omnibus unde vos traditi sitis in manus infidelium.* » Concile de Francfort, 794.

— sur la science des clercs, et leur examen annuel au synode[1], dispositions préconisées déjà, d'ailleurs, par le goth Théodulfe, évêque d'Orléans, dans son Capitulaire.

Cependant, c'est, en somme, la défiance qui continue de régner dans l'épiscopat franc contre les enseignements isidoriens.

*
* *

Ouvrons, au contraire, le volumineux dossier du concile d'Aix-la-Chapelle de 816 : ici, c'est à chaque page, et plusieurs fois par page, qu'on relève le nom et les paroles d'Isidore : nous ne disons pas de l'*Hispana* qui n'avait pas encore cours officiel. Sur cent quarante-cinq chapitres, Arevalo n'en a pas compté moins de trente qui sont constitués intégralement de citations de notre auteur. A. Werminghoff y a patiemment retrouvé d'autres textes isidoriens décorés du nom de saint Grégoire, et finalement il a dénombré trente-cinq références dans son édition critique du concile de 816[1]. Elles sont prises d'abord évidemment aux Étymologies, livres III et XIX ; aux Sentences, livre III ; enfin aux Offices ecclésiastiques, livre II, appelé déjà par les conciles d'Espagne *De honestate clericorum*.

Les objets traités se rangent, en somme, sous trois chefs :

1° Les fonctions de chaque ordre de clercs (can. 1 à 9) ;

2° Les abus dans le clergé, spécialement dans le domaine matériel et administratif (canons 15 à 22 ; 29 à 36, 99 à 104) ;

3° Les heures canoniales et la prière en général (can. 126 à 130), sans aucun emprunt toutefois à la liturgie d'Espagne.

C'étaient, on le voit, les directives essentielles de la vie cléricale qui étaient demandées à saint Isidore.

On sait quelle fut l'autorité officielle de cette « règle des chanoines », les efforts conjoints des évêques et des rois pour la réforme. Ceux-ci rentraient dans ces vues, au point qu'on a conservé trois lettres de Louis le Pieux à des archevêques de l'empire qui n'avaient pu se rendre au concile d'Aix, et auxquels il impose la promulgation la plus complète des statuts conciliaires dans leurs synodes respectifs et la copie fidèle de la teneur des décrets[2]. Aussi les archevêques eux-mêmes,

1. *Monum. German.*, *Concilia*, t. II, p. 904. Arles, can. 3 et 4 = IV Tolède, can. 25 et 36.

2. « *...Ut eam sollerti cura prædicti missi nostri omnes... transcribere absque ulla depravatione et detruncatione præmoneant... Cujus exemplar idcirco in armario palatii*

pris d'un zèle tout nouveau, en surveillaient l'application chez leurs suffragants[1].

On sait aussi que cette grande assemblée réformatrice avait travaillé sur des documents antérieurs, en particulier sur des extraits de la Règle des moines de saint Benoît, et sur le texte primitif de la règle de saint Chrodegang pour les chanoines de Metz. Mais, en somme, bien que la rédaction des décrets ait été confiée à Amalaire de Metz, il y a conservé assez peu de chose, sinon de l'esprit, du moins de la lettre de ces documents messins d'inspiration bénédictine. C'est donc bien son initiative de 816 qui mit saint Isidore sur le chandelier. A a suite d'Amalaire, d'autres firent aussi des extraits d'Isidore, pillés surtout du second libre du « *De officiis ecclesiasticis* » ; en certains manuscrits, ils prirent le nom de « *De reguls canonicorum* ». Il y eut, par la suite, des mélanges opérés à doses diverses des extraits d'Isidore et des extraits de Chrodegang, à l'usage des collégiales de France et de Germanie. C'était l'hégémonie consacrée du grand évêque espagnol sur la vie cléricale des Églises des Gaules aux IXe et Xe siècles, et, comme le disait le concile, « *debent, non solum prælati imitando, verum etiam subditi obsequendo* [*documentis prædictorum Patrum*] *usquequaque studere.* »

Le pillage des écrits de saint Isidore en matière de réforme cléricale avait été fait en coupes si bien réglées, que les conciles réformateurs qui suivirent celui de 816 ne purent même pas glaner un seul texte nouveau et furent réduits à reprendre les précédents.

*

* *

Sur les monastères carolingiens pareillement, l'influence de la *Regula monachorum* isidorienne fut appréciable. On sait que cette réforme fut l'œuvre de saint Benoît d'Aniane, appelé parfois Benoît II, à cause de la prépondérance incontestée qu'il donna à la Règle bénédictine. Pourtant, il venait d'Aniane, c'est-à-dire de Septimanie, et il serait bien étrange qu'il n'ait pas connu et apprécié la Règle isidorienne. Effectivement il lui a fait sa place dans sa *Concordia regularum.*

nostri recondi fecimus, ut per hoc nosse possemus utrumne ab aliquo negligenter transcripta fuerit. » MANSI, *Concil coll, ampliss.*, t. XIV, p. 282.

1. MANSI, XIV, p. 312.

Bien mieux, se trouvant en présence d'une imitation inconsciente de la Règle de saint Benoît, il la prit pour commentaire autorisé en plusieurs points controversés entre commentateurs bénédictins. Ainsi, pour le chapitre LVI : *De mensa abbatis*, que l'abbé Smaragde de Saint-Mihiel entendait « avec beaucoup d'autres, d'une table placée hors du réfectoire commun », le réformateur carolingien adopte le sentiment de saint Isidore, qui veut que « l'abbé mange en présence des frères et pas autre chose que les autres ». Il fait voter par l'Assemblée d'Aix cette disposition 132 sur la Règle : *Ut abbas... ad portam monasterii cum hospitibus non reficiatur. In refectorio autem omnem eis humanitatem... exhibeat. Ipse tamen ea cibi potusque mensura contentus sit, quam reliqui fratres accipiunt.* »

Sur un point, cependant, Benoît d'Aniane s'est écarté des prescriptions isidoriennes : c'est sur la valeur de l'oblation des enfants par leurs parents. Contrairement au décret 49e du IVe concile de Tolède, il fait déclarer à Aix en 816, chapitre XXXVI, que « cette oblation devra être confirmée par l'enfant arrivé à l'âge de raison[1] ». Mais il faut se dire que, par les termes mêmes dont il se sert, le réformateur bénédictin semble bien s'en prendre directement à la Règle même de saint Benoît[2]. De plus, le principe admis au IVe concile de Tolède avait déjà été adouci, vingt-cinq ans plus tard, par le Xe concile, déclarant en son canon 6 que cette oblation des enfants ne valait que « jusqu'à leur dixième année ». Benoît d'Aniane, ici encore, ne fit qu'adopter la solution présentée par la dernière législation espagnole.

Un autre point, mais capital celui-là, que le réformateur carolingien a pu emprunter à la législation espagnole, c'est l'idée même d'une concentration des monastères francs en une congrégation. Cette idée, avec les tempéraments qu'il y émettait pour l'extension de ces liens à une seule nation et aux seuls abbés des monastères, ressemble trop à la *Regula communis* de saint Fructueux[3], et la place qu'il donne à celle-ci dans sa *Concordia regularum* est trop honorable, pour qu'on ne pense pas tout de suite à une influence du premier sur le second. Cette influence centralisatrice, venue de l'autre côté des Pyrénées, s'était personnifiée pendant plusieurs années en saint

1. Cf. MABILLON, *Annales O. S. B.*, t. I, col. 331.
2. *Quem pater aut mater tempore sacrificii solemni ritu obtulissent*, rappelle les mots de saint Benoît.
3. DOM O. HERWEGEN, *Das Pactum des h. Fructuosus*, 1907.

Firmin, abbé de Reichenau en 724, puis de Murbach († 758), qui avait tenté dans les pays du Rhin, une première concentration monastique.

Nous ne voyons guère que ces chapitres, parmi les cent cinquante autres, qui aient été pris à l'évêque de Séville par le réformateur monastique de 816. Mais ils sont d'importance relativement aux autres décrets, qui sont de simples précisions apportées à la règle bénédictine prise comme base.

Il y a bien un dernier point de la réforme qui n'a pas pris place dans le concile, parce qu'il n'avait point de fondement dans la Règle, et qu'il tenait plutôt à la piété personnelle de Benoît d'Aniane : il avait établi entre les monastères de sa réforme, une mutualité de secours spirituels aux moines défunts de chacune d'elles. C'est l'origine, non seulement des rouleaux des morts monastiques, mais encore des confédérations mortuaires entre évêques, puis entre prêtres séculiers. Benoît d'Aniane avait même ajouté à la psalmodie canonique la récitation quotidienne de l'office des morts. Quand on se rappellera l'origine gothique du réformateur, on cherchera à rapprocher cette innovation de la messe annuelle qu'Isidore avait imposée aux monastères espagnols : « *Pro spiritibus defunctorum altera die post Pentecosten sacrificium Domino offeratur, ut beatæ vitæ participes facti, purgatiores corpora sua in die resurrectionis accipiant.* » Voilà donc l'idée du Purgatoire et de la vie d'outre-tombe, qui hantera tout le Moyen Age, mise sous le patronage d'Isidore de Séville !

*

* *

En sus de cette action réformatrice de l'Église dans sa tête et dans ses membres, voici que saint Isidore va être appelé à témoigner en cette matière si délicate de la réforme de la royauté et de ses rapports avec l'Église. Il ne sera pas pris au dépourvu, nous l'avons dit. Sans avoir philosophé suffisamment pour rattacher sa conception politique à l'idée abstraite de l'unité de l'univers, il connaît assez saint Augustin[1] pour professer que « toute organisation d'une communauté humaine doit être comme... un membre organique de cette *civitas Dei* qui comprend le ciel aussi bien que la terre...

1. Gierke (O. von). *Les théories politiques du Moyen Age*, p. 96-100.

Ainsi, comme il faut de toute nécessité qu'il y ait une connexité entre les différentes communautés organisées, et que toutes doivent s'accorder avec le plan divin de l'univers », saint Isidore en arrivait « à l'idée d'une harmonie établie par la volonté divine entre toutes les parties du monde... et dans la structure de chacune de ses parties ».

Et puis, il avait résumé, dans ses Sentences, les théories de saint Grégoire[1], et professait comme lui que l'Église et l'État forment un corps mystique et doivent être réduits à l'unité par un concours réciproque. Car l'évêque de Séville, nous l'avons vu, est également éloigné de la théorie de la suprématie de l'Église et de celle de la suprématie de l'État. Pour lui, « l'État doit être subordonné à l'Église en matières spirituelles, et l'Église doit être subordonnée à l'État en matière temporelle ». Mais il admet, semble-t-il, qu'en bien des circonstances, les domaines sont mêlés ; voilà pourquoi il en déduit « cette théorie originale et de grande portée, d'après laquelle chacun des deux ordres, en cas de nécessité, peut et doit sortir de son domaine pour assumer des fonctions qui lui sont étrangères[2] ». Ainsi le roi wisigoth devait convoquer parfois un concile d'évêques pour guérir les infirmités de l'Église, et saint Isidore lui-même ne se serait pas fait scrupule, pendant la vacance du trône, de veiller au salut du royaume. C'est du moins l'impression qui ressort des derniers canons de son concile de Tolède.

Or, s'il est une situation politico-religieuse qui ressemble, sous plus d'un rapport, à celle de l'Église espagnole après la conversion des rois wisigoths, c'est bien celle de l'Église des Gaules à l'avènement de Louis et de Charles le Chauve, avec une ingérence non moins active du clergé dans la politique impériale, avec une mainmise plus profonde encore du pouvoir civil dans le domaine religieux[3]. A cela, Charlemagne, il est vrai, mettait tant de désinvolture ou de bonne foi, il s'y sentait si hautement encouragé par les lettres des papes, qu'il n'avait que faire de se couvrir d'une autre autorité ; et les évêques se faisaient tout petits devant lui. Mais à sa mort, les hauts prélats relevèrent la tête. Alors ils tinrent à

1. Cf. Johannis diaconi, *Vita Gregorii*, l. II, c. liv, cité Corp, juris. I dist. 89.
2. O. von Gierke, o. c., p. 125-126.
3. « Une vaste administration semi-ecclésiastique, semi-impériale, s'étend sur la société. » D. Leclercq, *L'Espagne*, p. 332. C'est bien aussi la situation en Gaule vers 825.



invoquer le précédent espagnol, où d'ailleurs les deux pouvoirs étaient mieux équilibrés.

Les premiers qui se servirent, en ce sens, du nom de saint Isidore, ce sont les évêques, déjà un peu turbulents, réunis, en 829, au concile de Paris avec Ebbon de Reims et Jonas d'Orléans. Celui-ci avait retrouvé la formule, où le pape Gélase exprime sa pensée sur l'équilibre des deux pouvoirs, avec une prépondérance pour le pouvoir ecclésiastique : « *Duæ sunt quippe, inquit, imperatrices augustæ, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravius pondus est sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem*[1]. » Ils le firent bien voir à Louis le Pieux, et dans un second livre, à lui spécialement destiné, lui firent la leçon sans ménagement. C'est dans ce but qu'ils utilisèrent maints passages où saint Isidore donnait l'enseignement catholique aux rois d'Espagne ; mais ils le firent avec une arrière-pensée de domination qui semble n'avoir jamais affleuré dans les paroles du grand évêque de Séville[2].

Le premier chapitre : *Quid sit rex, quid esse quidve cavere debeat*, est pris au IXe Livre des Étymologies, c. III, n. 19 et 20, et au IIIe livre des Sentences, chapitre XLVIII, n. 7. Il semble assez inoffensif, pourtant c'est une déclaration de principes.

Puis, dans le chapitre suivant des Sentences, l'évêque, comptant sur son loyalisme bien connu, n'avait pas craint de dire au prince de dures vérités : « *Dedit Deus principibus præsulatum pro regimine populorum... cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis præsulatus, non nocere ; nec dominando premere, sed condescendendo consulere.* » Bien que ce beau texte ne soit pas cité par les Pères du concile de 829, il était sous leurs yeux quand ils donnaient cette magnifique définition du roi chrétien, qui devait passer dans le concile de Trosly de 909 et qui sera invoquée par saint Grégoire VII au XIe siècle : « L'office spécial du roi est de gouverner son peuple avec équité et justice... Il doit être le

1. Monum. German. Concilia, t. II, p. 610.

2. « Ce n'est que plus tard, après sa mort et pendant le Moyen Age, qu'on lui découvrit toutes sortes de pensées dont il ne s'était jamais avisé. » D. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, p. 308.

défenseur des églises, des serviteurs de Dieu, des veuves, des orphelins, de tous les pauvres, de tous ceux qui sont sans appui[1]. » Et les partisans de Grégoire VII diront avec plus de rudesse, invoquant l'évêque de Séville : « *Rex eris si recte facis ; si autem non facis, rex non eris.* » (Etym. l. IX, c. III, n. 4.)

C'est à chaque page d'ailleurs, que cette longue requête à l'empereur Louis, rejoint le texte, devenu classique, des Sentences d'Isidore. Il arrive qu'elle tourne en réquisitoire, comme au canon 3 : « Quand de mauvais magistrats sont mis à la tête du peuple de Dieu, c'est encore la faute du roi, qui les a établis, comme le montrent bien ces paroles d'Isidore : « *Ad delictum pertinet principum, qui pravos judices contra voluntatem Dei, populis fidelibus præferunt. Nam, sicut populi delictum est, quando principes mali sunt, sic principis est peccatum, quando judices iniqui existunt*[2]. » Pensée balancée et rimée, que le saint avait exprimée par ailleurs : « *Irascente Deo, talem rectorem populi suscipiunt, qualem pro peccato merentur* » ; elle est citée sous cette nouvelle forme au canon 5e du concile de Paris.

Bien plus, lorsque, dans leurs visées théocratiques, les évêques de Louis le Pieux voulurent définir le roi auxiliaire des évêques, ils eurent la main assez heureuse pour trouver, dans un autre endroit des Sentences d'Isidore, un passage qui dit à peu près ce qu'ils prétendent obtenir de l'empereur : « *Isidorus : Principes sæculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adeptæ culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant... Ille ab eis rationem exiget, qui eorum potestati suam ecclesiam credidit*[3]. » Inutile de faire remarquer que, dans le moment, les évêques réformateurs, admettent beaucoup moins que l'évêque de Séville, le pouvoir du roi sur les choses et les gens d'Eglise.

Au livre I de leurs délibérations, ils se sont montrés chatouilleux sur leur intangibilité, vis-à-vis du roi et des grands, et là encore, ils en ont appelé[4] au témoignage d'Isidore : « *Rectores a Deo solummodo, non a subditis sunt iudicandi, et pro moribus*

1. Concile de Paris, livre II, can. 2. *Mon. Germ. Concilia*, II. p. 652.
2. *Sentent.*, l. II, ch. LII, n. 1-3.
3 Isidore, *Sentences*, livre III, c. v, n. 4-6 ; et Concile de Paris, 829, l. II, can. 2, *Mon. Germ.*, l. c., p. 652.
4. La citation avait été faite d'abord par Jonas, *de Institutione laicali*, liv. II, ch. xx, P. L., t. CVI col. 210 ; elle fut reprise par les évêques dans leur « Relation » à l'empereur. P. L., t. XLVII, col. 611. Dans ces diverses rédactions, Jonas d'Orléans doit avoir tenu la plume.

reprobis tolerandi, magis quam a plebe sunt distringendi[1]. »

Toutes ces citations sont matériellement exactes, mais combien détournées de leur sens !

L'évêque espagnol, protégé des grands qu'il protège en retour, se plaint surtout de la plèbe envieuse ; les évêques francs en ont surtout aux seigneurs, désireux de les trouver en défaut pour s'emparer de leurs biens : « *Subditi insultationis ac livoris voto mordent.* » On voit poindre là les tendances des conciles protestataires de Charles le Chauve et des Fausses Décrétales. Car, ennuyés de répéter inutilement les mêmes réclamations près du pouvoir civil, comme ils l'avaient fait encore à Aix, en 837, les évêques exagérèrent leurs prétentions, allant jusqu'au bout de leurs droits, au point de susciter la coalition du roi et des grands à Épernay en 845. C'est alors que l'idée leur vint de fortifier leur position en mettant leurs protestations sous le nom des anciens évêques ou des anciens rois : de là les *Statuta Bonifacii*, les capitulaires de Benoît le Diacre, qui reproduisent plusieurs anciens conciles ou synodes réformateurs, connus ou inconnus. Ils en vinrent à les mettre sous le nom d'anciens papes ou docteurs de l'Église ; de là, les Fausses Décrétales du faux Isidore qui, d'ailleurs, « n'a fait qu'user, sur une échelle, beaucoup plus vaste, de procédés familiers à nombre de ses contemporains[2] ».

*
* *

Après les conciles de 829, on sait que l'empire de Louis le Pieux est tombé dans l'impuissance, et que la législation des conciles, comme celle des Capitulaires, s'est assoupie dans le silence ou la réédition timide des précédents synodes réformateurs. Malgré tout, les évêques continuaient, sans grand espoir d'obtenir des résultats pratiques, à compulser leurs collections conciliaires, et, parmi celles-ci, nous trouvons l'*Hispana*.

Du moins, avons-nous quelque raison de croire qu'elle a été utilisée, sans citation et comme à la dérobée, dans le concile d'Aix-la-Chapelle de 837[3].

En effet, sur le chapitre des égards dûs à l'épiscopat, sujet toujours cher aux réformateurs, le synode cite « *ex concilio*

1. Isidore, *Sentences*, l. III, c. xxxix, n. 5 et 6 ; Concile de Paris, l. I., can. 19, *Mon. Germ.* l. c., p. 625.
2. Cf. P. Fournier, *Notices sur trois collections canoniques de l'époque carolingienne. Revue des Sciences religieuses*, 1926, p. 88.
3. Werminghoff a établi solidement cette date dans *Monum. German.* Concilia II, *additamenta*.

Toletano», la fameuse phrase du III[e] concile de Tolède, canon 19, sur le droit de l'évêque de disposer en dernier ressort des biens d'Église[1]. Et il continue en citant le IX[e], mais en l'introduisant par la formule : « *Item post pauca* », ce qui laisse entendre qu'il lit ce IX[e] concile dans le même recueil où il lit le III[e]. Toutefois, l'*Hispana* n'est pas la seule collection qui renferme ces deux conciles. Il y a encore la *Dacheriana*, dont nous croyons reconnaître quelques traces en ce concile d'Aix, et d'autre part, le recueil supplémenté de Saint-Amand tel qu'il est représenté par l'unique manuscrit de Paris latin 1455[2].

Il nous faut citer — en appendice, pour ainsi dire, de cette réforme carolingienne, — un acte tardif mais très caractéristique. A la date de 844, lorsque Charles le Chauve assiégeait Toulouse, les prêtres de Septimanie, dans un vrai « cahier de doléances », se plaignirent des exactions des évêques, tant au cours de leurs tournées pastorales que dans les redevances annuelles qu'ils faisaient porter à leur siège : le droit cathédratique. Le roi Charles le Chauve leur donna raison, en fixant pratiquement la redevance « à deux sous en deniers ». L'article se réfère aux décisions des conciles de Braga de 572 et de Tolède de 684. Beaucoup de ces prêtres, comme l'observe M. Lot, « étaient des réfugiés espagnols, qui, pour appuyer leurs plaintes, avaient compulsé des recueils conciliaires de l'époque wisigothique et y avaient relevé dans leur requête les articles qui leur étaient favorables[3] ».

Nous apportons ce cas particulier comme un antiquaire présente un chapiteau d'un monument disparu : ce rescrit de Toulouse est un reste de cet édifice de gloire que l'Espagne et la France du Midi élevèrent à la mémoire du grand évêque de Séville, édifice qui se maintenait debout sous la domination des Maures et s'affirmait par la traduction intégrale de l'*Hispana* en arabe. Mais l'usage fréquent de ce code isidorien n'a pas laissé de traces dans les rares chroniqueurs espagnols de cette malheureuse période.

Toute cette action réformatrice se résume donc en trois points : bonne conduite du clergé, devoirs des rois, avarice

1. L. c., p. 710.
2. Maassen, o. c., p. 783. On remarquera que Jonas d'Orléans, qui avait voyagé en Galice, tenait la plume à ce concile.
3. F. Lot, *Le règne de Charles le Chauve*, 1[re] partie, p. 111, n. 1. Paris, Champion, 1909.

des grands de toutes robes. Or, il est curieux de constater que cette action posthume à laquelle saint Isidore fut associé après sa mort dans la France carolingienne, répond point par point à son rôle en Espagne tel qu'il apparaissait à un évêque espagnol, saint Martin de Léon († 1221) : « *Sacerdotibus ecclesiastica officia et gradus cunctorum ordinum exposuit ; regibus et principibus leges instituit ; iudicibus avaritiam interdixit*[1]. » Il continue en mentionnant son influence sur les fidèles, qui va de soi, et son rôle canonique : *sacrorum jura ostendit.* Nous allons voir comment ce rôle, inauguré en Espagne par la tenue des conciles et leur collection, se continua en France et en Germanie grâce aux emprunts faits par les canonistes à ses écrits législatifs. L'époque est close, en effet, des conciles réformateurs, qui vont passer la main aux collecteurs de décrétales et aux canonistes de profession.

§ V. — Les écrivains carolingiens.

Raban Maur. — Walafrid Strabon. — Hincmar.

Il est temps de passer à des auteurs plus personnels, ou du moins plus hardis dans leurs emprunts à Isidore, et dont les manuels vont devenir, par leur ampleur même, plus officiels. Leur manie compilatoire ne les empêche pas d'avoir leurs directives propres et d'imprimer à leurs citations une orientation voulue. Or, il est piquant de noter que les deux hommes qui ont pillé Isidore avec le plus d'avidité, sont deux clercs de tendances assez divergentes : Raban Maur, évêque de Mayence († 856) et le faux Isidore, auteur des Fausses Décrétales aux environs de 850. Le premier, favorable à la décentralisation ecclésiastique, comme aux chorévêques et aux métropolitains ; le second, ennemi des uns et des autres. Inutile de dire que les emprunts faits à l'évêque de Séville ne sont pas les mêmes, ni toujours bien interprétés. Mais il y avait tant de choses disparates dans l'encyclopédie d'Isidore et dans sa compilation canonique, que chacun y trouvait son bien.

D'ailleurs, à certains de ces traités, il ne faut attribuer aucune directive personnelle, aucun but précis que celui de faire con-

1. P. L., t. LXXXI, col. 57.

naître un livre bien fait : « Dans des temps, dit E. Mâle[1], où les communications étaient difficiles, les livres rares, où les idées se répandaient avec lenteur, on pensait faire une œuvre méritoire en abrégeant un livre célèbre, en extrayant la substance de plusieurs traités fameux, ou même en reproduisant l'ouvrage d'un ancien docteur sans presque y rien changer. »

Raban Maur put connaître les ouvrages d'Isidore par Alcuin, son maître à l'école de Tours, où il passa sa jeunesse ; ou par Lull, son lointain prédécesseur, qui fut au courant de cette littérature ; peut-être aussi par Egbert d'York († 767), pour lequel il manifeste un grand culte dans sa lettre à Héribald ; or Egbert connut très certainement la collection espagnole des conciles et les ouvrages moraux de saint Isidore[2].

Sans doute, en la préface de son livre : « *De clericorum institutione*[3] », telle que l'édita Colvener, il semble omettre de citer l'autorité d'un docteur si récent, non encore auréolé : « *Per omnia illorum vestigia sum secutus, Cyprianum dico, atque Hilarium, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Joannem Damascenum, Cassiodorum, et cæteros nonnullos...* » Mais il faut dire, à la décharge de l'évêque de Mayence, que dans le texte critique des *Monumenta Germaniæ*, le nom d'Isidore arrive en dernier lieu. Il est même probable que, dans son manuscrit original, Raban avait eu le courage de mettre *Isidorus* en tête des citations qu'il en donnait, puisqu'il tirait gloire de cette loyauté devant les censeurs de sa méthode[4].

Le texte d'ailleurs montre vite qu'Isidore est l'un de ces bons serviteurs qui vous accompagnent partout, sans qu'on ose toujours les nommer. Voyons plutôt les premiers chapitres de cette immense panoplie ecclésiastique, qui traitent des saints ordres. D'abord, un court préambule sur l'Église et les chrétiens, où l'auteur naturellement s'en rapporte à son dictionnaire, je veux dire aux Étymologies, au livre VII, chapitre xiv, utilisé avec quelques amplifications. Suit un chapitre ii : *De tribus ordinibus Ecclesiæ* qui définit les laïcs,

1. *L'art religieux du XIII*e *siècle en France*, p. 10.
2. Nous avons dit plus haut les citations qu'il en fait dans ses *Excerptiones*. Dans le Pénitentiel du pseudo-Egbert, c'est tout un chapitre *De occisione* où « *Isidori verbis loquitur* ». Wilkins. D'ailleurs il parle d'un Pénitentiel de saint Isidore : « *S. Isidorus, qui librum hunc composuit, dicit de eo qui pœnitentiam auspicatur pro capitalibus criminibus...* » P. L., t. LXXXIX, col. 413.
3. P. L., t. CVII, c. 295.
4. P. L., t. CX, c. 497.

les moines et les clercs, d'après le même lexique (Étym., l. VII, ch. XIV, n. 9 ; ch. XIII, n. 1 ; ch. XII, n. 1) ; puis pour les clercs, il se rapporte à son encyclopédie isidorienne : *De ecclesiasticis officiis*, livre II : le chapitre I y passe tout entier, avec des variantes de mots qui proviennent certainement de la tradition manuscrite. Il s'est arrêté, on ne sait pourquoi, avant le chapitre II, à moins qu'on veuille dire que ce chapitre, cité en entier par le concile de Mayence de 847, ne fût dans toutes les mémoires. Il passe au chapitre III : *De tonsura clericorum :* c'est le IVe du *De eccl. officiis*, qui est happé tout entier, sans variantes intentionnelles, sans guillemets non plus. Vraiment l'érudition ne lui coûte pas cher, et il a pu dire en sa préface : « *Quorum dicta alicubi in ipso opere ita ut ab eis scripta sunt posui.* »

Suit une glose, où l'on reconnaît un sens plus réaliste. Mais bien vite il revient à Isidore, qui fournit sans désemparer tout le chapitre IV, et c'est à regret qu'il a dû omettre certains passages. Pourtant, il fallait bien modifier la série isidorienne des ordres mineurs : celle-ci représentait encore la vieille tradition romaine du lectorat et du psalmistat, seule préparation normale au sous-diaconat : aussi le *De ecclesiasticis officiis* porte : c. 11 *de lectoribus* ; c. 12 *de psalmista* ; c. 13 : *de exorcistis* ; c. 14 : *de acolythis* ; c. 15 : *de ostiariis*, ces derniers ordres étant le lot de quelques adultes. Raban Maur adopte enfin la série gallicane, devant laquelle Walafrid Strabon hésitait encore[1], et il dit : « *Ostiarius, psalmista sive lector* (qu'il identifie contre la doctrine d'Isidore), *exorcista, acolythus...* »

On comprendra que nous ne puissions poursuivre ainsi l'analyse de ce premier livre du *De clericorum institutione*. Raban suit pas à pas son guide et ne l'abandonne, souvent à moitié seulement, que lorsque la discipline de l'Église a changé, p. ex., pour la messe au rit wisigothique et au rit romain. Mais, pour les heures de l'office qui sont sensiblement les mêmes dans les deux liturgies, les emprunts à Isidore recommencent. *Rh.*, l. II, c. 2 = *Is.*, l. I, 23 ; — *Rh.* l. II, c. 78, 79 = *Is.* l. I, c. 20, 21, 22. De même, et mieux encore, pour les fêtes de l'année : *Rh.* l. II, c. 31-32 = *Isid.* l. I, c. 26, 27 ; *Rh.* l. II c. 35-41 = *Is.* Ic. 28-34. Raban insère tout le texte d'Isidore[2], en y adjoignant quelques détails liturgiques locaux

1. *De rebus ecclesiasticis*, ch. XXXI, P. L., t. CXIV, col. 965.
2. Ici se vérifie la remarque d'E. Mâle : « Les hauts siècles du Moyen Age ne connurent pas l'amour-propre littéraire, la vanité d'auteur : il était trop clair qu'une doc-

et quelques notices du *Liber Pontificalis*[1]. Il y opère aussi plusieurs transpositions dans les chapitres du *De officiis*; mais, généralement, en chaque point traité, il suit l'ordre — et le texte — de celui-ci. Ainsi la série du livre II, ch. 47-54, sur les éléments de l'office : cantiques, psaumes, etc..., et le canon des Livres Saints, est prise fidèlement du *De eccl. officiis*, l. I, ch. 4-12, avec omission d'un curieux chapitre d'Isidore : *De precibus*, que Maur peut-être n'a pas compris. Voilà ce qu'il appelle abréger : « *Alicubi eorum sensum meis verbis propter brevitatem operis strictim enuntiari...* [2]»

Tandis que nous sommes sur la lisière de la législation canonique, avançons-nous donc dans le champ de l'abbé de Fulda : ouvrons son traité *De Computo*[3], qui a l'avantage d'être daté de 820, et nous retrouverons, mis en dialogue, le traité d'Isidore *De natura rerum*, avec des additions dues au traité de Bède du même nom. Vraiment les contemporains pouvaient se plaindre du peu d'originalité de Raban Maur ; nous n'avons, nous, qu'à nous féliciter de voir le succès croissant d'Isidore de Séville.

Sur les degrés de parenté interdisant le mariage, on connaît la doctrine sévère de l'évêque de Séville, qui, comptant à la façon romaine, prohibe le mariage entre parents jusqu'au septième degré. Le pape Léon III[4], en écrivant aux évêques de Bavière, avait cité Isidore, qu'il déclarait conforme aux novelles des derniers empereurs d'Orient[5].

Grégoire II (751-731), imitant la condescendance du premier Grégoire pour les nouveaux convertis, avait permis le mariage au delà du troisième degré de consanguinité. C'était une toute autre discipline que celle des anciennes chrétientés

trine n'appartenait pas à celui qui l'exposait, mais à l'Église. » *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 10.

1. Ces notices d'ailleurs ont peut-être été ajoutées après coup, car à la fin du livre I par ex. on lit : *Additio de missa. Anastasius, natione Romanus ; ex patre Maximo (ut legitur in gestis episcopalibus)...* » P. L., l. c. col. 324.

2. Dans le IIIe livre, le ch. XII : *De canone Hebræorum* est copié des Etymologies, l. VI, c. 1 sans additions.

3. P. L., t. 107, col. 669.

4. « *Repperimus quippe in beato Isidoro spalensi episcopo usque ad septimam generationem observare et sic copulare, et in novellis Romanorum legibus instar invenitur.* » *Monum. German. Scriptores, Epistolæ ævi Karolini*, t. V, p. 62.

5. On trouve trois autres citations élogieuses d'Isidore de Séville dans les lettres carolingiennes, mais en des sujets étrangers à nos recherches. La première est d'Hildemar avant 847, à propos des chants liturgiques (*Mon. germ.* l. c., p. 359) ; la seconde est d'Emmeric d'Elvangen à propos de doctrine : il le met entre les *doctores fidei* (p. 587), et la troisième d'Angelram : « *in libris Patrum et maxime a beato Ysidoro viro eruditissimo* » (p. 620).

d'Espagne ; et, entre les deux, laquelle fallait-il choisir pour des populations à peu près converties des bords du Rhin inférieur ? C'était, évidemment, la considération des destinataires qui, en ces conjonctures, devait dominer toutes les autres.

Voici justement, sur ces matières controversées, un autre petit traité de l'abbé de Fulda : « *Quota generatione licitum sit connubium.* » Fait en 842, au courant de la plume, en réponse à une consultation de l'évêque Humbert, il nous montre que les gens d'Église de cette région rhénane connaissaient fort bien à cette époque et appréciaient grandement les Étymologies d'Isidore : « Vous me dites que vous connaissez, lui écrit-il, ce qu'a dit là-dessus Isidore de Séville en ses Étymologies. » Mais son correspondant ne lui a pas parlé d'autres œuvres du saint docteur, ni des conciles de la collection espagnole. Raban ne les cite pas davantage. Pour adoucir la sentence des Étymologies « jusqu'à la sixième génération », qu'il entend d'ailleurs trop rigoureusement, suivant le mode de compter des Germains, il « prend le milieu entre Grégoire et Isidore, et adopte le système mitigé du pénitentiel de Théodore ; encore en est-il réduit à faire de l'épikie : « *Sic censura disciplina temperetur, ne per immoderantiam correptionis peccati cumulus augeatur*[1]. »

Quelque temps après, nouvelle question d'un certain Bonosus, *charissime virorum*, un laïc probablement, qui trouvait encore impraticables les solutions données à l'évêque Humbert. Raban Maur reprend sa plume et rouvre ses livres « à la façon des grands docteurs », dit-il modestement. Cette fois, il a le temps; il a reçu de nouveaux manuscrits, en particulier la collection *Hispana* qu'il cite en long et en large, sans la nommer bien entendu, sauf de cette désignation vague : « *In canonibus Patrum.* » Mais où aurait-il pris ailleurs, je ne dis pas les conciles d'Agde et d'Orléans qui se trouvaient déjà dans les collections gallicanes, mais le « Capitulaire des Pères d'Orient qui fut sanctionné par l'évêque Martin » de Braga ? En tous ces décrets, il trouvait une solution plus bénigne au sujet des mariages défendus, et il aurait dû voir qu'elle ne s'opposait pas plus à la vraie pensée de saint Isidore qu'à celle de Grégoire II. Mais c'était évidemment trop demander à sa critique.

1. P. L., t. CX, col. 1086 ; *Monum. German. Scriptores*, Epistolæ ævi caroling., t. V, p. 446.

Quelques années plus tard, en 844, Raban Maur donne sa démission d'abbé de Fulda. Dans les loisirs dont il jouit avant son élévation au siège de Mayence, il se replonge en ses livres, et cette fois pour son plaisir. Naturellement les Étymologies d'Isidore s'offrent à lui en premier lieu, et naturellement aussi il en tire un nouvel ouvrage tout aussi copieux que ses aînés, sans être plus original. Son *De Universo* a vingt-deux livres : deux de plus que n'en contenaient les Étymologies d'Isidore, qu'il s'empresse de copier d'ailleurs. S'il ne le nomme pas, par pudeur sans doute, il désigne suffisamment sa référence, quand il parle à l'évêque Haymon, dans son épître dédicatoire de « ces anciens auteurs qui ont écrit de longs ouvrages *de rerum naturis et nominum atque verborum etymologiis* ».

Il a seulement changé l'ordre des livres, commençant par ce qui concerne Dieu et la religion, et il s'excuse de cette innovation, dans une seconde dédicace au roi Louis. Mais, à part cela, c'est une pure copie de la plus grande partie des Étymologies d'Isidore. On ne saurait trop insister sur ce fait, qui n'a pas été jusqu'ici assez mis en relief, ni par les éditeurs de Raban, ni par les studieux d'Isidore ; car la compilation rhénane a été, pour ainsi dire, le véhicule de la compilation espagnole sur le Rhin, et à plus d'un lecteur perspicace, après avoir fait connaître Isidore, elle a dû faire désirer l'ouvrage original. Ainsi fut connu en Germanie, le chapitre des Étymologies : *de canonibus conciliorum*, qui n'était autre, à peu de choses près, que la préface de l'*Hispana*. On y lisait encore le lexique isidorien des termes de droit : c'était tout l'essentiel de l'apport juridique d'Isidore qui se vulgarisait.

Ainsi encore, le premier chapitre de Raban Maur, *de Deo* — et de même les suivants — reproduit mot à mot le début du livre VII des Étymologies. On constate pourtant qu'il se poursuit par une longue énumération des noms de Dieu : « *Et quia, sicut diximus, — membra humana... Deo ascribuntur, breviter ea quæ de his scripta recolimus adnotamus. Caput Domini ipsa divinitas... Capilli autem Domini candidi, in Daniele propheta...* » L'étonnement serait grand de trouver enfin sous la plume du docteur rhénan des aperçus originaux. Mais il a pris soin lui-même de nous dire qu'il copiait. Quel livre copiet-il donc ? Il n'est pas besoin d'être grand clerc, d'avoir parcouru de nombreux chapitres de la prétendue « Clef de Méliton », pour la reconnaître. Dom Pitra qui l'avait copiée tout

au long pour l'éditer, nous met au courant de sa propre déconvenue quand, dit-il, « je trouvai le travail fait depuis tantôt mille ans; car qui aurait cru que, dans cet immense traité de Raban, se cachaient, sans un mot de changé, des chapitres entiers de mon Méliton ? » L'érudit fut tout heureux de voir que le vieux compilateur, arrêté par inconstance au troisième chapitre, lui laissait le mérite d'une édition complète, et lui fournissait quelques variantes de rédaction. Elles se seraient réduites encore, s'il avait eu alors sous la main son fameux *Codex Claromontanus* qu'il devait prendre pour base de sa réédition[1].

Dom Pitra ne veut pas admettre que cette « clef » du pseudo-Méliton ait été tirée en grande partie des Étymologies de saint Isidore. Avouons-le pourtant, l'usage que fait des deux ouvrages l'archevêque de Mayence, passant de l'un à l'autre, sans transition, à chaque chapitre[2], nous incite à penser que les deux manuscrits lui ont été fournis en même temps, et lui sont venus tous deux d'Espagne. Son travail à lui ressemble assez à tel dictionnaire d'érudition, dont on dit beaucoup de mal tout en l'utilisant quotidiennement : de même, le livre « *De Universo* » eut un immense succès et servit à vulgariser les Étymologies d'Isidore, en même temps que la « Clef » qui était encore un peu son œuvre. C'est à ce titre que nous avons dû nous attarder à cette compilation bâtarde de l'abbé démissionnaire de Fulda.

On dira que tout ceci est presque étranger à l'œuvre canonique d'Isidore comme à celle de Raban. Passons donc aux ouvrages plus brefs de Maur, devenu archevêque de Mayence. Parcourons sa « Discipline ecclésiastique[3] », qu'il publia après 847. On verra qu'il ne s'est pas fait plus personnel avec l'âge : il y a ici des pages entières de saint Augustin, dans le livre I, et surtout dans le livre II, toute une partie morale et disciplinaire sur les sacrements de l'Église, reprise du *De institutione clericorum*, livre I, chapitres XXIV-XVIII, elle-même empruntée aux Étymologies, livre VI, chapitre XIX, n°s 39-54.

Il est certain qu'un sondage approfondi de ces intermi-

1. *Spicilegium Solesmense*, t. II et III ; *Analecta sacra*, t. II, p. 6-17.
2. Raban a marqué dans ses deux préfaces la double source qu'il empruntait : « *scriptum non solum de rerum naturis sed etiam de mystica earumdem rerum significatione.* » P. L., t. III, col 12, cf. col. 9.
3. P. L., t. CXII, col. 1191-1262.

nables galeries, qui n'ont plus leurs étiquettes[1], nous révélerait d'autres filons isidoriens, peut-être aussi prolongés, sûrement aussi dissimulés. Car il est entendu que Raban ne se vante jamais des richesses héritées d'Isidore. Mais quoi ! Isidore lui-même a-t-il fait plus d'honneur à l'or classique et patristique qu'il a rangé sur les rayons de ses Étymologies ? C'est pour lui l'heure de la justice immanente.

Parlons des divers Pénitentiels de l'archevêque de Mayence[2]. Nous ne reviendrons pas sur celui d'Halitgaire, auquel il a seulement adjoint une préface, mais à ceux qu'on peut dire son œuvre personnelle, quoiqu'ils ne soient guère encore que des extraits. Dans le *De Vitiis et Virtutibus*, il recourt à Isidore pour les chapitres entiers de la luxure et de l'avarice (l. III, ch. L et LI), sur la lutte contre les péchés (ch. LXXIV et LXXV) et les diverses sortes de pécheurs (ch. LXXXII).

Dans le « *Pœnitentium liber* », il annonce ses sources : « *ut de canonibus et sanctorum Patrum sententiis breviter excerperem*[3] » ; or, comme s'il jouait de malheur, il ne cite aucune sentence de Pères, mais seulement des décrets de conciles. Nous ne sommes pas pour cela frustrés dans notre attente ; car nous trouverons ici, pour la première fois, semble-t-il, au fond de la Gaule germanique, la collection espagnole, ce qui est encore un peu Isidore. C'est, en effet, d'après l'*Hadriana* qu'il cite les Décrétales, ainsi que les conciles grecs et africains ; mais c'est d'après l'*Hispana* qu'il cite les conciles d'Espagne[4], et aussi les conciles de Gaule, car il ne connaît que ceux qui sont dans l'*Hispana*[5].

Il est important de constater l'apparition de l'*Hispana* vers 840, puisque ce pénitentiel fut rédigé en 841 et adressé par Maur à Otgair, son prédécesseur sur le siège de Mayence. Comme notre compilateur a du moins ce mérite d'être un grand collecteur de livres, on pourrait se demander s'il n'a pas adopté ici la collection espagnole tout simplement parce qu'elle était la plus grosse. Aussi est-il tout aussi important

1. Mabillon semble dire que ces références se lisent dans certains manuscrits de Raban ; mais alors c'est sur l'éditeur Colvener que retombe le reproche de les avoir généralement omises.
2. P. L., t. CXII, col. 1338-1433.
3. P. L., l. c. col. 1398.
4. Lérida, c. 11 au ch. XXXI ; Tolède IV canon 33 (et non 23 comme dans les imprimés) au ch. XXXII ; Elvire au ch. XXXVI et bien d'autres aux chapitres précédents.
5. MAASSEN, o. c., p. 870.

de voir le cas qu'il faisait spécialement des conciles espagnols. Comme on l'a dit, c'était cette législation ecclésiastique qui convenait le mieux à l'Empire carolingien, parce qu'elle était la dernière en date, et faite pour une situation des plus semblables à celle de l'Église franque au IXe siècle. On ne compte pas moins de dix citations du concile d'Elvire, trois du concile de Lérida, et huit du IVe concile de Tolède, confondu sous le titre : *In concilio Toletanensi* avec le IIIe de Tolède, cité au moins une fois, chapitre XIV.

Mais justement l'absence de tout concile de Tolède postérieur au IVe nous indique que Raban utilisait une *Hispana* qui s'arrêtait après 633, une édition primitive correspondant à la table. Ou du moins, et plus probablement, se servait-il d'une *Hispana* primitive, mais rangée en titres logiques, comme celle que nous avons décrite d'après le manuscrit d'Urgel (voir plus haut, p. 325 et s.). Car tel des chapitres du Pénitentiel comme le chapitre XXII : *De his qui ad ecclesiæ patrocinium confugiunt*, correspond exactement au dernier titre du dernier livre primitif de cette *Hispana* ancienne d'Urgel : il était devenu, dans les *Excerpta canonum*, le titre XVIII du livre V.

Il est facile d'ailleurs avec le Pénitentiel de restituer cette première systématisation, encore chronologique dans l'intérieur de chaque titre. Voici sur deux colonnes :

c. XXII du *Pénitentiel* de 840-847.	t. XVIII, l. V, des *Excerpta*.
In concilio Arausic. c. 5.	Concil. Aurelian. c. 3.
» » Aurelianensi c. 1.	Concil. Arausic. c. 5[1].
» eodem concilio [Aurelian.] c. 2.	Concil. eodem [AURELIAN.] c. 5.
» » » » c. 3.	Concil. Ilerd. c. 8.
	» » c. 10.
	Conc. Toletano XII, c. 10.

On saisit sans peine les inexactitudes créées dans ces *Excerpta* par la transposition du canon 3 d'Orléans en tête du *titulus* : le *Concil. eod.* se trouve ainsi après le concile d'Orange, alors qu'il signifie évidemment le concile d'Orléans, chapitre 5 : *Ut nullus occupet mancipia ecclesiarum.*

Naturellement Raban Maur n'était pas obligé d'utiliser ici les deux décrets de Lérida ; quant au XIIe concile de Tolède,

1. Dans la P. L., 15 est une faute d'impression pour 5, car 15 ne répond à rien dans la collection *Hispana*.

il ne l'a certainement pas trouvé dans son *Hispana* et ne le cite nulle part.

Pour le texte de la collection espagnole de Raban, c'est celui de l'*Hispana*, sauf, comme nous l'avons dit, pour les canons grecs et africains, cités d'après une version qui n'est ni la version isidorienne, ni l'*antiquissima*, ni la *Prisca*, ni la dionysienne, mais l'Hadrienne. Il cite enfin la lettre de saint Isidore à Mason.

Dans un second Pénitentiel, adressé en 853 à Héribald, il a fait plus ample connaissance avec Isidore, et il emploie son *Liber officiorum*, de même que de nouveaux canons de l'*Hispana*. Mais on ne pouvait demander à Raban — moins encore qu'à tout autre canoniste de métier — de renouveler de fond en comble sa documentation. Tout comme dans son premier Pénitentiel, il ne cite d'après l'*Hispana* que les conciles d'Espagne et de Gaule ; les plus anciens, il les donne d'après l'*Hadriana*.

Et ce détail nous montre que l'intervention du pape Hadrien avait eu sa répercussion profonde, et que son texte avait en moins de cinquante ans supplanté l'*Hispana* d'Isidore, alors que celle-ci, en 787, encore, dans le *Codex Rachionis* de Strasbourg, comportait la pure version isidorienne des conciles grecs. Ballerini[1] croit même que dans la collection de Raban, l'*Hispana* ne servait plus que de supplément à l'*Hadriana*, et il décrit un manuscrit de ce genre Vatican 1338 du XIe siècle. Mais l'utilisation des *Excerpta* par Raban ferait croire qu'il avait aussi une *Hispana* complète comprenant les conciles grecs.

Sans sortir du cercle de Mayence, si fidèle à Isidore, laissons donc Raban « le Noir » pour consulter son confrère de Fulda, Walafrid « le Louche », dont le génie est autrement personnel que le sien. Il connaît sans doute l'*Hispana* et cite le concile de Braga. Mais, nous ne trouvons plus, dans ses écrits si intéressants, une telle influence d'Isidore. Une seule citation, et insignifiante, des Étymologies à propos du mot « temple » se trouve dans son *De eccl. rerum exordiis*[2], et tout à fait à la fin, une énumération insolite des ordres mineurs selon la doctrine désormais surannée d'Isidore : « *Habet Eccle-*

1. P. L., t. LVI, col. 258.
2. *Mon. Germ. Capitularia*, t. II, p. 216, l. 15.

sia acolythos, lectores, cantores ATQUE PSALMISTAS. » Il semble que ce soit, chez lui, pure réminiscence d'archéologue.

*
* *

Raban Maur et Walafrid Strabon de Mayence furent éclipsés, à l'époque immédiatement postérieure, par le grand archevêque de Reims, Hincmar, qui joignait à la haute situation du premier, l'érudition du second. Mais c'est un partisan résolu de la collection Hadrienne. Sans doute il apprécie Isidore de Séville à sa juste valeur, et dans ses écrits dogmatiques, il le cite très souvent comme « un homme savant, et très utile à ses lecteurs ». Il ne lui cherche noise que pour un mot, mal compris, sur la prédestination, dans le livre des Sentences, où Isidore cite librement saint Grégoire[1]. Au reste, cette controverse est en dehors de nos recherches.

En fait de collection canonique, il ne citait que la collection officielle, sans additions de conciles francs ni espagnols. Aussi son émoi fût-il grand, quand son neveu, l'évêque de Laon, sortit, vers 852, pour les besoins de sa cause, des décrétales de papes dont il n'avait jamais entendu parler ! Il lui signifie ainsi le respect de la tradition, qu'il appelle, un peu vite, universelle : « *Qui sunt illi, quos et apostolica sedes, et omnes episcopi per universum orbem, et omnis Ecclesia catholica canones appellant ? quique a Nicæno concilio, quod primum in nostris codicibus, quos ab apostolica sede majores nostri acceperunt sequendos, per ordinem usque ad Africanum concilium, pro canonibus recipiendis, venerandis et observandis retinent*[2] *?* »

Au pape Nicolas Ier, il faisait remarquer que ces nouveaux textes jetés dans le débat « *in Codice canonum non haberentur ascriptæ* ». Et, comme le pape lui reprochait d'admettre bien d'autres décrétales, qui ne se lisaient pas dans le code d'Hadrien, Hincmar ne soupçonna pas un instant la supercherie du pseudo-Isidore : il se mit de son mieux à tirer à lui les Fausses Décrétales, dans sa lutte contre son suffragant.

Nous n'avons pas à entrer dans cette controverse, sinon pour voir en quoi saint Isidore y fut mêlé. On n'a peut-être pas

1. ISIDORI *Sententiarum* lib. II, c. XI ; cf. S. GREGORII *Moralium*, l. XXXIII, c. XXIX ; HINCMARI *de Prædestinatione*, c. IX ; AREVALO, *Isidoriana*, c. XXX, P. L., t. LXXXI, col. 150-157.
2. *Capitula* LV *adversus H. Laudunensem episcopum*, c. XLIII, P. L., t. CXXV.

remarqué pourquoi Hincmar, dès l'abord, tourne les yeux vers Mayence. « C'est, dit-il, une collection qui fut faite par l'archevêque Riculf[1]. » On a dit qu'il la confondait avec les faux Capitulaires de Benoît Lévite, qui furent dédiés, en effet, à cet évêque de Mayence. Mais n'aurait-il pas confondu plutôt la collection pseudo-isidorienne avec la collection isidorienne de l'*Hispana*, qui eut tant de succès, comme nous l'avons vu, sur les bords du Rhin ?

D'ailleurs Hincmar ajoute que le compilateur mayençais est allé chercher son recueil en Espagne ; il précise même qu'il a pour auteur Isidore de Séville[2]. Évidemment, il ne connaît encore la collection espagnole que par ouï-dire, puisque ce n'est pas de celle-là qu'il se sert. Mais il ne tardera pas à constater que des recueils qui se parent du nom d'Isidore, courent dans son diocèse : ce sont les collections espagnoles interpolées par le faussaire. La critique d'Hincmar notera bien quelques invraisemblances dans les Fausses Décrétales[3] ; mais il n'ira pas jusqu'à demander à Strasbourg ou à Mayence, un ancien exemplaire de l'*Hispana* : par respect pour saint Isidore, il prendra son parti d'utiliser les documents qu'on lui propose.

§ VI. — Les collections canoniques carolingiennes.

A. — La Dacheriana

Utilisation de l'*Hispana* gallicane. — Utilisation des *Excerpta canonum*.

Publié entre 774 et 831, dans un but de réforme, le *Liber canonum* systématique qui doit son nom à d'Achery, son premier éditeur[4], est divisé en trois livres, dont « le premier contient ce qui concerne les pénitents ; le second s'occupe principalement des accusations..., et le troisième des saints ordres ». A voir cette division inversée, on pourrait croire que la *Dache-*

1. P. L., t. CXXVI, c. 379.
2. P. L., t. CVXV, col. 1103 : « *Quem Isidorus episcopus Hispalensis collegit cum epistolis Romanæ Sedis pontificum.* »
3. Cf. Sirmond, *Opera Hincmari*, II, p. 475-477 ; p. 460-461, p. 793.
4. *Acherius*, *Veterum aliquot scriptorum... Spicilegium*, t. XI, p. 1 et suiv.

riana n'a rien à voir avec l'*Hispana* chronologique ou méthodique. Mais il faut bien se détromper.

Tout d'abord pour le matériel canonique, Maassen a montré en 1869 dans son grand ouvrage[1] que l'auteur l'avait pris d'une part à la Dionysio-Hadrienne, d'autre part à l'*Hispana* de forme gallicane[2]. Mais il a reconnu, en 1885, qu'en transcrivant *in extenso* ses conciles, d'Achery s'était aidé d'un texte vulgate des conciles, celui de Merlin, qui donne précisément, avec le Faux Isidore, le texte de l'*Hispana* gallicane. Ainsi, les ressemblances de la *Dacheriana* avec cette forme de l'*Hispana* sont imputables à l'éditeur bénédictin, car le compilateur, comme on peut le constater dans les manuscrits, utilisait une *Hispana presque pure.*

Pour les décrétales, Maassen excepte naturellement les pièces qui ont été prises à la collection du pape Hadrien ; mais il est à croire que, là même, la *Dacheriana* a emprunté à l'*Hispana*.

C'est manifeste pour quatre décrétales d'Innocent, trois de Léon, et une de Félix III, dont la suscription dénonce un emprunt à la collection espagnole.

Pour le IVe concile de Tolède, en particulier, celui qui porte la marque personnelle de saint Isidore, la *Dacheriana* lui a emprunté presque tous les canons qui ne concernent pas la liturgie ou les abus spéciaux à l'Espagne, à savoir les canons 24, 28, 29, 31, 32, 45, 46, 54, 67, 68 et 73[3].

Même pour la disposition logique des matériaux empruntés, certainement le recueil carolingien s'est inspiré, pour faciliter son travail, des *Excerpta canonum*, ou d'une *Hispana* méthodique telle qu'on en trouvait dans l'Aquitaine à son époque. Voici un relevé très partiel des points de contact :

Le livre Ier de la *Dacheriana* présente une suite de titres 57 à 108[4], soit 52 numéros, qui épuisent la série des canons du Ve livre des *Excerpta* rangés sous les titres I[5], III, IV, VI, V, VII, VIII, XII, XV, X, XVI, XVII et XVIII ; avec le 109e numéro, il passe au VIe livre des *Excerpta* qu'il dispose dans un ordre un peu différent.

1. MAASSEN, *Geschichte des Quellen... des kanonischen Rechts*, p. 850.
2. Il en donnait pour preuve le libellé du canon 7 du concile de Séville, interpolé dans la *Dacheriana* (l. III, c. XCIII) du mot *chorepiscopos* tout comme dans les Fausses Décrétales.
3. Je dois cette précision à la thèse que M. l'abbé Tarré a soutenue à l'École des Chartes en janvier 1927, et qu'il doit publier par la suite. De même pour le § suivant.
4. Les 56 premiers canons répondent au livre IIe, tit. XVII à XXII, mais aussi à d'autres livres IX, X^e et Ier ; donc la correspondance n'y est pas visible, ni l'emprunt.
5. Des 18 décrets du l. V, tit. 1 des *Excerpta* sur le mariage, 12 sont repris dans la *Dacheriana*.

Dans l'intérieur d'un même *titulus* des *Excerpta*, « il semble suivre plutôt l'ordre historique du manuscrit d'Urgel que l'ordre très systématisé de Gonzalez, et même des deux manuscrits français de la Bibliothèque nationale : 11.709 et 1565[1] ». Cette note est fondée en ce sens que la *Dacheriana* ne subdivise pas à l'excès, et affecte par exemple, de choisir, en chaque matière, le document capital, et de le donner en entier : elle aligne de suite les cinq chapitres de la décrétale d'Innocent à Félix, sous les n°s 13 à 17 du livre IIIe. Mais, quand on constate que cette lettre est précédée (can. 1 à 9) de décrets de Gélase, de Martin de Braga, d'Hilaire et qu'elle est suivie du vieux concile d'Ancyre, on avouera que le collecteur se souciait peu de l'ordre chronologique.

On peut même se demander si les rapprochements constatés entre le texte ou la numération du texte édité et l'*Hadriana* ne proviendraient pas de corrections de d'Achery ou des anciens transcripteurs. Car les manuscrits nous présentent de singulières divergences et ils n'ont pas encore été dépouillés[2].

Dans l'état actuel de la science, on ne peut faire qu'un relevé sommaire des conciles ou décrétales de l'*Hispana* utilisées par la *Dacheriana :* ce sont, d'après Maassen :

1° Les conciles orientaux de Néo-Césarée (c. 17 et 4 = l. III, c. 95), de Gangres (l. I, ch. 112, l. III, c. 103), de Laodicée (c. 6 = l. I, c. 37) ;

2° Les conciles africains, dont le IVe concile de Carthage avec ses *Statuta ecclesiæ antiqua* — sauf le VIe concile de Carthage et celui de Milève ;

3° Les conciles de Gaules jusqu'au IIIe concile d'Arles, ceux de Turin et de Riez ;

4° Les conciles d'Espagne : Elvire, Tarragone, Lérida, Tolède I, II, III, IV, VI, VII, IX et X, Braga I et II, avec les *Capitula Martini*, Séville II seulement.

La *Dacheriana* fut extrêmement répandue aux IXe et Xe siècles, et, encore aujourd'hui, on en signale plus de vingt manuscrits[3].

Quelques dizaines d'années après la *Dacheriana*, « la collection en quatre livres[4] » fit de nombreux emprunts à l'*His-*

1. Abbé TARRÉ, l. c.
2. Voici une liste des canons empruntés par la *Dacheriana* (éditée) à Denys le Petit en ses conciles d'Afrique : II, 17, 36, 75, l. III, 19, 121 et 122 : « *Ex concilio Africano* ».
3. MAASSEN, o. c., p. 848-852.
4. MAASSEN, o. c., p. 852-863.



pana et aussi à saint Isidore. Dans son prologue, le compilateur, après les écrits des papes, fait appel aux ouvrages « du lumineux docteur Augustin, évêque d'Yppone, d'Aurèle de Carthage, d'Isidore de Séville, etc... ». De fait, ses trois premiers livres contiennent plusieurs extraits de la *Regula monachorum* et des Sentences de l'évêque de Séville, d'autant plus caractéristiques que ces trois livres n'ont en tout que 125 chapitres.

En revanche, le quatrième livre de la collection, qui renferme 381 chapitres, nous présente une série systématique, mais assez mal ordonnée des conciles anciens, et tous les extraits des conciles de Gaule et d'Espagne sont pris dans l'*Hispana*. Mais il faut le dire tout de suite : après la démonstration donnée par Maassen, il est évident que cette moisson a été faite en grande partie dans la *Dacheriana*. De celle-ci donc, nous ne saurions exagérer l'importance puisque, dès sa publication, elle eut un tel succès.

B. — La Collection en deux Livres

La troisième en date des collections canoniques dont nous ayons à nous occuper à propos de l'influence isidorienne, utilise la *Dacheriana*, mais non les écrits pseudo-isidoriens ; elle se place par là même au second quart du IXe siècle. Cette collection en deux livres, en effet, vient d'être signalée par M. Fournier[1], dans deux seuls manuscrits, l'un de Paris, Bibliothèque nationale. lat. 452 et l'autre de Rome, Vatican, fonds de la Reine, 407. Elle comprend un premier livre qui est «un recueil de textes patristiques tirés principalement des écrits d'Isidore », et un second livre qui « réunit un certain nombre de règles canoniques » gallicanes ou espagnoles, peut-être tirées de l'*Hispana*, « qui ne figurent pas dans la *Dionysio-Hadriana*, collection envoyée en 774 par Hadrien Ier à Charlemagne[2] ».

Il faut donc décrire avec quelques détails ce recueil dogmatico-canonique ; et comme il est encore inédit, force nous est de citer P. Fournier. « La première moitié de l'époque

1. P. Fournier, *Notices sur trois collections canoniques inédites de l'époque carolingienne*, *Revue des sciences religieuses*, Octobre 1926, p. 513-526.
2. L. c.

carolingienne est marquée, dans l'Église franque, par un effort énergique pour propager l'instruction religieuse. Sous l'influence de Charlemagne, les évêques se préoccupent de répandre les connaissances qui, de nos jours, sont contenues dans le catéchisme ; de nombreux textes des capitulaires, des conciles et des statuts diocésains attestent cette tendance. Elle devait aussi se manifester par la composition de manuels, dont quelques-uns, s'élevant au-dessus des livres purement élémentaires, sont surtout destinés à assurer la formation, souvent insuffisante, du clergé inférieur. C'est à cette catégorie d'écrits qu'appartient le livre I de notre collection. »

Voici le relevé des chapitres :

I. *De ecclesia :* étymologie isidorienne ;

II. *Epistola S. Hieronymi de ordinibus ecclesiasticis :* enseignement très différent de celui de saint Jérôme.

III. *De ecclesia... Isydorus in libris officiorum*, l. I, c. I.

IV. *Item, de Ecclesia. Isidorus in libro Etymologiarum*, l. VIII, c. 1.

V. *De religione, Item Isidorus.*

VI. *De fide ;* VII. *De spe ;* VIII. *De Caritate.*

IX. *De nominibus Dei.* X *De Filio Dei, etc...*

Il faudrait être bien peu familiarisé avec le VIIe Livre des Étymologies de saint Isidore pour ne pas se douter ici d'un emprunt, à la seule vue des chapitres. En effet, « ce sont les œuvres d'Isidore de Séville qui ont fourni la très grande majorité des textes insérés par le compilateur. Quelques-uns ont été tirés de son *De officiis*; pour le plus grand nombre, ils viennent de ses Étymologies, source si largement mise à contribution par l'érudition médiévale[1]... » Mais ces textes, comme l'a montré le savant canoniste que nous citons, sont « transcrits ou remaniés avec une grande liberté, et portent parfois des attributions erronées ». Il n'était pas inutile de constater, dès le début des emprunts, ces sortes d'infidélités, qui ne feront que croître dans les âges suivants.

« Le second livre du recueil est », comme nous l'avons dit, « d'une tout autre nature : c'est le droit particulariste complétant le droit général. » Le titre est ainsi conçu : « *Incipiunt*

1. M. Fournier rapproche du recueil de Corbie (Bibl. Nat. 12444) et du Vatic. Pal. 485, l'interrogation : *Ecclesia quid est vel cuius linguæ ?* Je rapprocherais ces trois recueils carolingiens composés de fragments isidoriens, de l'ouvrage très authentique d'Isidore : *Quæstiones de V. et N. Testamento*, où on lit *passim :* p. ex. : *Dic mihi clerus in cuius lingua dicitur ?* » P. L., t. LXXXIII, col. 193.

ecclesiasticæ regulæ ex diversis collectæ conciliis, quæ in Romano canone non habentur. » Ici, sans doute, comme on l'avait fait pour le sacramentaire romain, on a pris la plus grande partie de ce supplément à des sources franques. Il est même possible de préciser que l'une d'entre elles était toute semblable à la grande collection du moment, la collection d'Hérouval[1], à laquelle on aurait ajouté le concile d'Auxerre de 578-590[2]. Toutefois, comme on a cité aussi deux canons de Tolède (IIIe concile, c. 19, et VIIIe concile, c. 8), M. Fournier a pensé que « peut-être quelques-uns de ces canons ont-ils été tirés de l'*Hispana*[3] ». Mais une autre hypothèse se présente à l'esprit : le compilateur aurait pu trouver tout le matériel de son recueil dans deux manuscrits du midi de la France écrits dans la première moitié du IXe siècle, et qui, plus tard, se trouvèrent réunis au monastère de Saint-Amand, puis dans la bibliothèque de Le Tellier : ce sont les recueils dits du manuscrit d'Angers et du manuscrit de Saint-Amand où se lisent les conciles de Tolède[4].

De toutes façons, cette seconde partie du recueil suit déjà un ordre systématique, comme les collections qui lui ont servi de modèle. De plus, elle n'emprunte rien aux textes apocryphes du pseudo-Isidore, mais elle révèle les mêmes préoccupations que celui-ci au sujet des accusations injustifiées et de l'autorité des évêques.

L'ensemble de cette collection conciliaire et catéchistique a donc servi aux mêmes desseins de réforme que celle du faussaire. Si elle a, comme lui, utilisé Isidore de Séville dans ses œuvres littéraires et canoniques, ce n'est pas un pur hasard. Car on saisit ici sur le vif, dès la renaissance carolingienne, les deux raisons qui ont fait le succès de saint Isidore au Moyen Age, dans la législation ecclésiastique : on a considéré ses livres comme ceux d'un grand homme d'Église et d'un précepteur du clergé, et sa collection conciliaire comme un supplément indispensable de la collection romaine. Répétons-le, ce recueil est antérieur au Pseudo-Isidore et il ne fait, dans l'œuvre de l'évêque de Séville, que des extraits, mais si judicieux

1. Cf. MAASSEN, *Geschichte der Quellen... d. kanonischen. Rechts*, B. I, Beilagen, p. 970-971.
2. P. Fournier signale un supplément analogue formé avec la collection systématique d'Angers, très voisine de celle d'Hérouval.
3. L. c., p. 520.
4. Cf. MAASSEN, o. c. p. 780, p. 821 et p. 968. Les canons 125-132 qui sont absents du ms. de Paris auraient été empruntés à la *Dacheriana* du IXe siècle.

et si méthodiquement ordonnés, qu'à certains égards il témoigne d'une meilleure compréhension d'Isidore, et anticipe sur les grandes collections du siècle suivant.

C. — L'Hispana gallicane

I. L'*Hispana* fautive. — II. L'*Hispana* interpolée.

L'arrivage de la collection espagnole se faisait donc régulièrement dans la France carolingienne. Et cela ne doit pas nous étonner depuis que nous avons vu, à l'époque précédente, d'une part, la *Dacheriana* dans le sud de la Gaule ; d'autre part, les écrits de Raban dans le Nord, la mettre également en circulation intense. Ces deux puissants fleuves avaient fini par rejoindre leurs eaux et par couvrir des alluvions de l'*Hispana* tout le bassin de la Loire et de la Seine. Il en était résulté naturellement un désir général de retrouver intégralement la collection. L'Espagne n'était pas tellement loin, les Espagnols réfugiés surtout n'étaient pas tellement démunis qu'ils ne pussent satisfaire aux instances de leurs hôtes.

Ces inductions s'appuient sur un autre fait caractéristique : c'est le dévolu jeté vers 850 sur l'*Hispana* par l'auteur des Fausses Décrétales, dont nous parlerons dans le prochain paragraphe. Ce choix avait sans doute quelques raisons secrètes ; mais il constate surtout la situation privilégiée acquise par le recueil d'Espagne dans la *Francia* du milieu du IXe siècle.

On serait curieux de connaître l'odyssée d'une œuvre qui doit tant à saint Isidore, de savoir par quels canaux, différents de la *Dacheriana* et des Pénitentiels, elle a pu arriver non plus par fragments, mais en son entier, jusqu'aux rives de la Loire ; par quels moyens, très divers de ceux de la *Dionysiana*, cette compilation rivale et quasi-exotique, qui ne se targuait d'aucune recommandation officielle, ni papale, ni impériale, fit son chemin jusqu'au Mans, à Reims, à Autun et à Strasbourg.

Sans doute devrait-on prononcer les noms de deux évêques d'Orléans, — Orléans étant la porte de l'Aquitaine vers la France : celui de Théodulfe[1], un Wisigoth d'Espagne, qui fit

1. Les citations textuelles du concile d'Ancyre (can. 21-23) qu'on trouve en son second capitulaire (P. L., t. CV, col. 212) se rapprochent tantôt de l'*Hispana* pure du manuscrit de Gérone, tantôt du texte gallican de Merlin.



une tournée de *missus* en ces pays remplis de réfugiés espagnols, et celui de Jonas, son successeur, qui fut élevé dans le royaume d'Aquitaine et, plus tard, eut l'occasion de voir chez eux les Adoptianistes d'Urgel et de Tolède. Il serait bien étonnant aussi que ce code imposant de législation ecclésiastique fût resté inconnu à Louis le Pieux, qui régit l'Aquitaine jusqu'en 815 : il y réforma les monastères avec le concours de Benoît d'Aniane, tiré de son cloître de Septimanie, lequel utilisait la *Regula monachorum* et les conciles d'Isidore de Séville.

On doit distinguer, dès cette première moitié du IXe siècle, une *Hispana* gallicane fautive et une *Hispana* interpolée.

I. — Nous avons dit plus haut que la collection isidorienne exilée en Gaule y resta d'abord absolument intacte. Rappelons que c'était une recension particulière, que Ballerini a appelée « la recension gallicane ». Elle est parfaitement caractérisée dans le *codex* de Vienne 411 du IXe siècle, et on la trouvait encore plus pure, semble-t-il, avant l'incendie de 1870, dans le *codex Rachionis* de Strasbourg de l'année 787, qui est décrit d'après dom Pitra en notre appendice VI.

Cette forme est spécifiée par la présence, en tête du volume, d'un *Ordo* très développé *de celebrando concilio*, puis, après la préface générale, par une table très archaïque des conciles, encore arrêtée après le IVe concile de Tolède[1]. Nous avons eu l'occasion précédemment, d'utiliser ce document. Nous avons vu comment, dans le texte même de notre recension gallicane, cet état primitif se reconnaît encore à ceci : après le dernier canon du IVe concile, les manuscrits de cette famille insèrent, comme les tout premiers exemplaires, le prologue du Ier concile de Braga[2], avant de donner le cinquième concile de Tolède et les autres jusqu'au XIIe.

L'autre caractéristique de cette recension française de l'*Hispana* consiste en trente-trois leçons fautives, et la plupart sans aucun sens, que Maassen a relevées soigneusement dans ses « Études[3] » sur le manuscrit de Vienne :

Concile d'Ancyre, can. 5 ;

Concile de Chalcédoine, can. 2 et 19 ;

1. L'*Hispana* d'Autun, dont nous parlerons tout à l'heure, a aussi à cette mauvaise place, la table de ses décrétales, qu'elle reproduit en tête de la seconde partie.

2. Dans le *Codex Rachionis*, cette distraction a été réparée, et le fragment du XIIIe Concile de Tolède a été totalement omis.

3. MAASSEN. *Pseudoisidor-Studien* I, dans *Comptes rendus de l'Académie de Vienne* 1885, t. CVIII, p. 1066-1077.

II[e] concile de Carthage, can. 9 ;
Appendice de Rufin au concile de Nicée[1] ;
Concile de Riez, can. 4 ;
I[er] concile d'Orange, can. 18-20 ;
I[er] concile de Vaison, can. 2 ;
Concile d'Agde, can. 26 et 61 ;
Concile d'Elvire, can. 5 et 32 ;
I[er] concile de Tolède, can. 1 et 11 ;
III[e] concile de Tolède, can. 18 ;
VII[e] concile de Tolède, can. 1 ;
XI[e] concile de Tolède, can. 12 ;
Décrétale d'Innocent I[er] à Victrice, can. 13 ;
Décrétale de Léon I[er] à Flavien, can. 4 ;
Lettre de Pierre de Ravenne à Eutychès : *Tristis ;*
Lettre de Léon I[er] à Théodose : *Omnibus quidem* ;
Décrétale de Léon I[er] à Anatolius : *Licet ;*
Lettre de Léon I[er] à Marcien : *Puritatem ;*
Lettre du même au même : *Quod sæpissime ;*
Décrétale de Léon I[er] à l'empereur Léon : *Promisisse ;*
Décrétale de Léon I[er] à Turibe, can. 9 et 11 ;
Décrétale de Vigile à Profuturus, inscription.

Plusieurs de ces non-sens provenaient de l'ignorance où l'on était, en France, des gens et des choses d'Espagne ; ainsi l'appellation : *ad Futurum episcopum* pour désigner *Profuturus* de Braga ; ainsi la bévue comique dans le 1[er] canon du I[er] concile de Tolède... *quod per plus ita nos episcopis*, au lieu de : *quod per Lusitanos episcopos*, que les évêques de Gaule n'étaient pas obligés de connaître. D'autres fois, on soupçonne, à l'origine de la faute, une inhabileté à lire les caractères visigothiques et l'orthographe espagnole : ainsi, au lieu de *duopus est ostibus oppetita*, on a lu : *ab opus est obstibus adpetita* dans la lettre à l'empereur Léon ; et dans le Concile de Chalcédoine, canon 2, au lieu de *in nundinationem deduxerit inappretiabilem gratiam*, on a écrit : *ordinationem deduxerit et inpretiabilem gratiam*, ce qui n'a plus aucune signification.

On peut avoir quelque lumière sur la date de ces corruptions et sur la vie en Gaule de l'*Hispana* gallicane, à l'aide d'une petite collection de canons gallicans et espagnols ajoutée par ces livres gallicans[2] avant le IX[e] concile de Tolède. C'est

1. Voir ce passage plus loin, p. 00.
2. Maassen (*Geschichte d. Q. d. k. Rechts*, p. 710) note que le *Codex Rachionis* contenait ce même recueil de canons, et que, s'il ne présentait plus en 1870 que les

à cette même place que Baluze les avait trouvés « dans les très vieux *codices* de la bibliothèque de Colbert et de saint Remi de Reims[1] ».

Maassen note[2] à juste titre que cette addition a paru d'abord dans la recension gallicane de l'*Hispana*. Mais il n'a pas osé dire qu'elle avait été ajoutée en 655 et qu'elle y faisait fonction des *Sententiæ quæ in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur*, prescrites par ce IX[e] concile. Il aurait dû le soupçonner cependant, puisque le second morceau (Concile d'Epaon, c. 7), comme il le remarquait, avait aussi sa place parmi les *Sententiæ* des recensions espagnoles[3].

Quant à l'objection qu'il fait, que les pièces 3-6, 10, 11, 14-17 et 19 manquent à la recension espagnole de l'*Hispana*, et qu'elles sont d'origine gallicane, elle confirme tout à fait notre hypothèse qui en fait un supplément ajouté aux exemplaires gallicans de l'*Hispana*, en conformité avec le IX[e] concile de 655.

Il semble même que l'on ne puisse guère hésiter sur la provenance précise de ce supplément, puisqu'il se trouve à l'état dispersé dans la collection dite de Saint-Amand. En effet, cette collection est bien plus ancienne que le manuscrit qui la contient, — puisque la liste des conciles de Tolède s'y arrête véritablement au VIII[e] de l'an 653. Comme elle est originaire du midi de la France, on peut bien conjecturer que c'est cette collection, dite de Saint-Amand, qui fut apportée en 655 à Tolède, par les évêques de la Narbonnaise. Ils firent remarquer à leurs confrères espagnols le concile d'Epaon de 517, le III[e] concile d'Orléans de 538, etc... que contenait leur recueil et qui n'étaient pas contenus dans l'*Hispana* officielle. On leur fit sans doute une remarque analogue au sujet du concile de Séville inconnu à leur collection Saint-Amand. Et les évêques de Narbonnaise s'empressèrent de composer ce salmigondis de décrets conciliaires, qu'ils ajoutèrent d'un coup à l'*Hispana* qu'ils emportèrent avec eux en Gaule méridionale.

La recension de l'*Hispana* a donc été constituée, comme nous l'avons dit, aux environs de 655, et demeura dans le midi de la France en dehors de tout accroissement, sauf les

trois premiers, le commencement du 4[e], la fin de l'avant-dernier et le dernier, c'est qu'un feuillet avait été arraché.

1. Papiers de Baluze à la Bibl. nationale de Paris. Il regardait ces suppléments comme insérés « *inter decreta Concilii VIII Toletani* ».

2. *Pseudoisidor-Studien*, Dissertation II, Académie de Vienne, 1885, p. 808.

3. Voir plus haut : ch. III, § 4 : la série conciliaire d'après les manuscrits, p. 320. N'oublions pas que les *Sententiæ* de 655 ne sont pas les mêmes dans l'*Hispana* que dans cette recension gallicane.

conciles de Tolède et parfois les *Sententiæ*. C'est à une *Hispana* gallicane de ce type que le manuscrit Paris lat. 1455 de la collection de Saint-Amand a emprunté quelques décrets de Lérida et de Valence, le libellé du premier concile de Tolède, enfin les « Sentences » qui caractérisent la recension. Ainsi ce recueil franc, qui avait d'abord contaminé l'*Hispana* gallicane, fut à son tour contaminé par elle. Il n'a encore aucun de ces non-sens qui entachent les manuscrits connus de l'*Hispana* gallicane, ce qui prouverait qu'ils n'étaient pas encore en circulation à la fin du VIIe siècle.

Les Ballerini[1] avaient cru reconnaître de ces corruptions dans l'*Herouvalliana* du VIIIe siècle ; mais il est manifeste qu'ils ont voulu parler de la *Dacheriana*, qui est de la fin de ce même siècle. Encore se sont-ils trompés en prenant pour base le texte imprimé par d'Achery. Celui-ci, on l'a dit, a fait rédiger ses extraits sur le texte de Merlin qui est tributaire de la recension gauloise par le Pseudo-Isidore. En réalité, les quatre manuscrits de la *Dacheriana* consultés par Maassen[2], ont bien utilisé une *Hispana* gallicane ; mais, loin de présenter un texte corrompu, ils arrivent souvent à rejoindre exactement l'*Hispana* pure. Parfois même ils atteignent à une pureté plus primitive, ce qui est un nouvel argument en faveur de l'introduction très ancienne et de l'excellente conservation en France de cette recension[3]. Ainsi le 7e Canon de Vaison incompris déjà dans l'*Hispana* authentique, garde son expression exacte dans les manuscrits de la *Dacheriana*, comme dans le manuscrit de Vienne 411 de la recension gallicane : « *Sin autem de crimine aliquem putet (episcopus) esse damnandum*, accusatoris vice *discutiendum se sciat*. » De même, dans ce libellé si malhabile du IVe concile de Tolède, can. 28 : « *Episcopus... si... dejectus... innocens reperiatur, non potest esse quod fuerat nisi gradus amissos recipiat ; quod* (*ut* Hispana) *si episcopus fuerit, recipiat... orarium, annulum et baculum.* » Le *codex* de Vienne a déjà ici un texte corrompu. En somme, c'est le prototype de cet exemplaire qui semble avoir introduit les fausses lectures, au début du IXe siècle, puisqu'elles ne se lisaient pas encore dans l'*Hispana* de Strasbourg, qui est de 787, ni dans la *Dacheriana* qui est du même temps.

1. MAASSEN, *Pseudoisidor Studien*, I, p. 1089.
2. Ce sont deux manuscrits de Paris, lat. 3879 (IXe siècle) et 2341 (Xe siècle), l'ancien Saint-Germain 939 (IXe siècle) et celui de Vienne, 2231 (Xe siècle).
3. Le même phénomène de conservation dans l'ambre a été constaté pour les manuscrits français des Etymologies, bien plus purs que les espagnols. Cf. LYNSAY, en notre appendice, I, § 1, p. 496.

*
* *

II. Mais quand cette collection étrangère eut obtenu droit de cité en Gaule et eut été utilisée par les évêques, ceux-ci voulurent à tout prix mettre en règle leurs livres et donner un sens à ces phrases incompréhensibles, et l'on arriva à constituer des *Hispana* corrigées et, bien plus, interpolées.

Ce travail a dû commencer dès le début du IXe siècle, lors de la renaissance carolingienne, qui a fait une révision semblable des livres liturgiques mérovingiens ou pippiniens. Peut-être fut-il entrepris en commun ou sous le contrôle d'un personnage éminent. Toujours est-il que la révision ne nous est parvenue que sous un seul type, qu'on appelle l'*Hispana* d'Autun, à cause du seul manuscrit conservé, le *codex* 1341 du Vatican qui est de la fin du Xe siècle et qui, au XIe, servit à l'abbé Théotard d'Autun à prêter serment à l'évêque Aganon. La première rédaction en paraît remonter jusque vers 840, à un moment où les réformateurs carolingiens, lassés d'édicter des décrets canoniques qui n'étaient acceptés ni par les rois, ni par les clercs, cherchaient un moyen plus efficace de frapper les esprits.

Le premier moyen consistait à ressusciter les anciens canons disciplinaires, tels que les décrets tolétains contenus dans l'*Hispana*. Encore fallait-il corriger les passages qui n'avaient plus de sens. On s'y appliqua, parfois avec bonheur, par exemple pour ce spécieux : *in nundinationem* devenu *ordinationem*, qu'on finit par modifier en : *sub pretium*[1]. D'autres fois, on les interpréta d'après le texte parallèle de l'*Hadriana*, ce qui était encore assez heureux[2]. Mais la plupart du temps, on arriva à de véritables contre-sens, sans grands inconvénients pour la doctrine.

De plus, il fallait compléter cette ancienne documentation espagnole de tout ce qui avait paru d'officiel en Gaule dans les siècles antérieurs ; il fallait ajouter les conciles mérovingiens jusqu'à celui de Mâcon de 585.

Enfin, pour achever la collection, on n'hésita pas à prendre tous les décrets qui se réclamaient de noms vénérables. C'est ainsi qu'on peut expliquer l'insertion, au début du recueil

1. MAASSEN, l. c., p. 1067.
2. L. c., II. p. 822-824.

gallican, des canons des Apôtres, et des six décrétales apocryphes du pape Damase[1].

Le travail se gâtait d'autant plus qu'on avait en vue toute une série de ces nouvelles pièces : Damase y parle d'*innumerabilia decretorum testimonia :* « *...legat ea et satiabitur.* » « Quand ces six premiers apocryphes ont été rédigés, dit M. Fournier, la composition des autres était déjà un fait accompli, ou tout au moins un fait projeté, dont la réalisation ne devait pas tarder à s'achever[2]. » Voilà pourquoi, certains auteurs ont avancé que l'*Hispana* interpolée que nous étudions sortait des ateliers mêmes où travaillait le Pseudo-Isidore. « Sans doute l'*Hispana* des Fausses Décrétales décèle des remaniements qui n'avaient pas été faits dans l'*Hispana* d'Autun[3]. S'il faut en induire que celle-ci a précédé les Fausses Décrétales, elle les a précédées de bien peu. » Nous pouvons donc dater de 840-850, l'apparition et la multiplication de ce type d'*Hispana*, qui se trouve représenté par le manuscrit d'Autun, et autrefois par ceux de Laon, de Noyon et de Beauvais que Coustant a décrits sommairement dans ses *Epistolæ Romanorum Pontificum.*

S'il s'agissait de dater en particulier quelques-unes de ces pièces nouvellement forgées, il faudrait sans doute remonter à une dizaine d'années au delà. C'est ainsi qu'on expliquerait d'une façon vraiment satisfaisante, certaines allusions des derniers conciles réformateurs d'Aix (837) et de Quierzy.

Ainsi il faut bien supposer une fausse décrétale en circulation dès 837 pour rendre compte[4] de cette insistance du concile d'Aix à prescrire la consécration de l'huile des infirmes au Jeudi Saint « *juxta traditionem apostolicam ac statuta decretalium, in quo de eadem re præcipitur* » (can. 2, ch. VIII).

C'est dire que le ou les faussaires se faisaient la main et qu'ils glissèrent leurs productions peu à peu dans les conciles, puis dans l'*Hispana* gallicane, avant de les réunir dans les Fausses Décrétales.

1. L. c., p. 815-816.
2. P. FOURNIER, *Etudes sur les Fausses Décrétales*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1906, p. 311, n. 4.
3. MAASSEN, *Pseudoisidor Studien*, II, p. 842-859.
4. Les explications que donnent Hinschius et Kunstman cité par lui (o. c., p. 198) ne s'appliquent pas au texte; dans celui-ci, on recommande la dévotion, non pas pour l'usage de l'huile des infirmes, mais pour la consécration de cette huile chaque année.

D. — Le pseudo-Isidore

Utilisation du nom et de l'œuvre d'Isidore, de l'*Hispana* tout entière, mais d'après la recension gallicane, celle d'Autun ou de Strasbourg, mais avec des modifications intentionnelles. — Utilisation des œuvres littéraires d'Isidore. — Le Pseudo-Isidore sans l'*Hispana*, et l'*Hispana* sans le Pseudo-Isidore.

Le plus extraordinaire « revival » qui ait marqué la vie posthume de saint Isidore, et l'histoire du droit canonique, c'est certainement celui dont fut témoin la France carolingienne aux alentours de l'année 850[1]. Voilà qu'à ce moment, un imposant recueil de Conciles et de Décrétales, qui avait vu le jour, croit-on, au diocèse du Mans[2] et qui avait un moment circulé sous le manteau, parvint fort à propos jusqu'à Reims, pour alimenter la querelle des clercs partisans d'Ebbon.

Il avait des allures très traditionnelles, voire réformatrices, avec sa longue suite des conciles de Tolède prise à la collection *Hispana*, et il mettait sous l'autorité des premiers papes tout un plan de vie ecclésiastique ramenée à la ferveur des temps apostoliques. N'étaient quelques attaques contre les métropolitains qui le gênaient singulièrement, Hincmar, le nouvel archevêque de Reims, aurait adopté d'enthousiasme ce code qui se paraît du nom, de plus en plus vénéré en France, d'Isidore de Séville[3]. C'était, du moins, le personnage qu'on croyait bien reconnaître sous le vocable d'Isidore *Mercator* ou *peccator*, que se donnait le compilateur en tête de la préface. Et naturellement la pensée d'Hincmar et des autres se reportait vers l'Espagne du siècle précédent, d'où leur venait ce cadeau[4]. Le savant Pithou, en son siècle de lumière, a cru être plus sage en supposant que la première édition du recueil ne portait pas le nom d'Isidore, parce que tel manuscrit de Beauvais ne donne pas ce nom. Mais c'était là, au contraire, l'une des principales habiletés du faussaire, dont il ne faut pas exagérer les scrupules. A qui pensait-il en lançant ce pseu-

1. P. Fournier, *Etudes sur les fausses Décrétales*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*. Louvain, 1906 p. 33, p. 301, p. 543, p. 761 et suiv. et 1907, p. 19.
2. M. Ledru a donné, en 1905, une édition des *Actus Pontificum Cenomanensium* ; mais ses conclusions n'ont pas été généralement admises. Voir Fournier, l. c. et Vacs, *Rev. histor. eccl.* 1906, p. 100-102.
3. Il les cite dès 852.
4. P. L., t. CXXV, col. 1103, et t. CXXVI, col. 379.

donyme ? Pour nous, nous croyons bien qu'il songeait à l'évêque de Séville, et même qu'il avait peut-être trouvé son nom encore écrit en tête de l'*Hispana* qu'il utilisait.

Inutile de dire que saint Isidore n'était pour rien dans la confection de ces apocryphes. Aussi nous n'avons pas à suivre le faussaire dans son officine, ni à décrire le désarroi qui se produisit dans le camp d'Hincmar à la lecture de quelques-unes de ses décrétales du début. Car ces pièces, qui paraissaient poudreuses et rouillées, étaient de terribles engins aux mains des réformateurs. Hinschius a fait la table de tous ces apocryphes[1] et aussi des emprunts faits par le faussaire à des collections très honorables comme celle de Quesnel et celle d'Hadrien, qui furent par lui déflorées sans scrupule[2].

Mais le grand fait à considérer pour nous, c'est que, pour le fond de sa documentation, il utilisa l'*Hispana* plutôt que l'*Hadriana*. Il est vrai que l'*Hispana* avait conservé plusieurs décrétales omises par Denys le Petit, et favorables au droit d'appel au Pape, tel que l'entendait le Pseudo-Isidore. Elle y passa presque toute, et dès la première édition. On a sans doute remarqué que les manuscrits rangés par Hinschius dans la famille A[2], ne contiennent que les décrétales, et Wasserschleben[3] a même prétendu que ces manuscrits représentent le premier jet des Fausses Décrétales. Mais il faut remarquer que la préface générale du Pseudo-Isidore, faite toute entière de citations de l'*Hispana* et transcrite dans le *codex Mutinensis* de 881, annonce des conciles avant les décrétales de la seconde partie. Dès son apparition donc, l'œuvre pseudo-isidorienne offrait au public sa collection conciliaire espagnole. Si bientôt — et cela avant la fin du IXe siècle et même avant la compilation *Anselmo dedicata* (883-897) — on l'allégea de la partie conciliaire, c'est manifestement que les décrétales anciennes et nouvelles parurent bien plus intéressantes, et que l'on avait par ailleurs la collection espagnole. Tout cela revient à montrer la diffusion de l'*Hispana*, « *quæ iam sæculo VIII trans Hispaniæ fines fuerat propagata*[4] ». Inutile de dire que l'édition nouvelle et considérablement augmentée que le faussaire en donna, valut à l'*Hispana* un regain de succès, que celui-ci capta d'ailleurs à son profit.

1. Hinschius, o. c., p. 111-116.
2. L. c., p. 81, 96, p. 105, 107.
3. Encyclopédie Hertzog. XII, p. 338.
4. Hinschius, *Decretales ps.-Isidorianæ*, préface.

Avant de mesurer cette influence, on pourrait voir d'un peu plus près quelle édition espagnole fut incorporée aux Décrétales de 850. Mais cette recherche n'éclairerait guère l'influence propre de saint Isidore, qui n'était pour rien dans les accroissements successifs de la collection qui porte son nom[1]. Aussi nous nous bornons à entériner les conclusions générales d'Hinschius : « *Usus non est manuscripto formam primigeniam exhibente, sed adhibuit codicem qui tabulam quidem primigeniæ conservaverat, in quem tamen jam additamenta irrepserant.* »

Hinschius avait bien constaté une dépendance générale du faux Isidore vis-à-vis de la recension gallicane de l'*Hispana* ; elle était d'ailleurs impossible à préciser dans son édition hâtive des Fausses Décrétales, qui ne faisait, dans la plupart des cas, que reproduire le texte de Gonzalez. Elle a été solidement prouvée par les Études de Maassen[2] sur le même sujet. En une série de 31 tableaux donnant la version originale de l'*Hispana* et sa version gallicane, il montre que le faussaire lisait ce dernier texte, tel que nous le présente le manuscrit 411 de Vienne ; et que, chaque fois, il a essayé maladroitement de restituer un sens à des phrases qui n'en avaient pas.

Les passages ainsi corrigés se rapportent, comme nous l'avons dit :

Au concile de Chalcédoine, can. 2 et can. 19 ;
Au concile II de Carthage, can. 9 ;
A la citation de l'Histoire eccl. de Rufin ;
Au concile de Riez, can. 4 ;
Au concile d'Orange, can. 18-20 ;
Au concile de Vaison, can. 2 ;
Au concile d'Agde, can. 26 et 61 A, 61 B ;
Au concile d'Elvire, can. 5 et can. 32 ;
Au concile I de Tolède, can. 1 et 11 ;
Au concile III de Tolède, can. 18 ;
Au concile VII de Tolède, can. 1 ;
Au concile XI de Tolède, can. 12 A et 12 B ;

Soit à dix-huit passages conciliaires et à douze passages des décrétales d'Innocent, de Léon et de Vigile.

Cette dernière variante ne porte que sur le titre :

1. Hinschius, o. c.
2. Maassen, *Pseudoisidor-Studien*, I, dans *Sitzungs berichte der Philosophisch-historischen classe* de l'Académie de Vienne. Vienne, 1885.

HISPANA DE GONZALEZ	HISPANA GALLICANE
Epistola Vigilii papæ ad Profuturum episcopum.	*Epistola Vigilii papæ ad Futurum episcopum.*

La recension du Pseudo-Isidore porte *Euterum episcopum* Maassen aurait bien fait, sur cette question des titres, de rapprocher la leçon du faussaire de celle du *codex Rachionis* de Strasbourg. Mais elle peut être reprise sur les notes de Pitra que nous donnons en appendice ; et l'on pourra y constater que, non seulement le titre *Ad Euterum*, mais encore *Ad Profum*, *Ad Acium* du Pseudo-Isidore, viennent d'erreurs communes à toute recension gallicane. Bien mieux, plusieurs de ces noms inconnus avaient dû être déjà mal lus par les Espagnols du VIIIe siècle[1].

On peut cependant admettre en gros les conclusions positives de Maassen[2]. « Le faux Isidore, s'est servi, non pas de l'*Hispana* ordinaire, telle qu'elle est contenue dans l'édition de Gonzalez, mais de la forme de l'*Hispana* habituellement désignée sous le nom de *Gallica*, parce qu'elle était répandue en Gaule aux premiers siècles du Moyen Age. »

Maassen précise encore davantage, après des études minutieuses : « Le texte de l'*Hispana* suivi par le faux Isidore n'est même pas le texte de l'*Hispana gallica* dans son état primitif, mais un texte remanié au moyen de corrections et d'interpolations, et complété par l'insertion de quelques apocryphes. Cette forme particulière de l'*Hispana gallica* nous est fournie par le manuscrit 1341 du Vatican, désigné, à raison de son origine, sous le nom de manuscrit d'Autun[3] ».

Mais il a eu grand soin de ne pas porter de jugement comparatif sur l'*Hispana* gallicane de Strasbourg. Le *codex* étant brûlé, personhe désormais ne saurait être très précis. Voici pourtant un autre passage étudié par Maassen et qui montre bien

1. F. MAASSEN, *Pseudoisidor-Studien*, tirage à part des *Sitzungsberichte der phil.-hist. classe der kais. Akademie der Wissenschaften*. Vienne, 1884-1885.
2. P. L. t. CXXI. col. 469.
3. M. Fournier pense que la confection de l'*Hispana* du type du ms. d'Autun « est approximativement contemporaine de celle des Fausses Décrétales », et il laisse supposer que toutes deux ont puisé leurs apocryphes à la même source. « Pour l'auteur » des deux décrétales fausses de Damase et d'Etienne insérées dans l'*Hispana* d'Autun, « les précédents apocryphes de la collection isidorienne sont censés exister... Ainsi quand ces apocryphes ont été rédigés, la composition des autres était déjà un fait accompli ; ou tout au moins projeté... » Pourtant « l'*Hispana* des Fausses Décrétales décèle des remaniements qui n'avaient pas été faits dans l'*Hispana* d'Autun. comme l'a démontré Maassen à la fin de la deuxième étude... L'*Hispana* d'Autun est l'œuvre d'un atelier où déjà l'on s'appliquait à remanier et à compléter toutes les parties de l'*Hispana*, canons et décrétales. » *Etudes sur les Fausses Décrétales*, revue citée, 1906, p. 311, note 4.

que le Pseudo-Isidore a suivi — avec sa grande liberté coutumière — non pas la version du manuscrit de Vienne 411, — mais un texte assez voisin du manuscrit de Strasbourg : et qu'en somme, il dépend d'une recension gallicane de l'*Hispana* plus ancienne, me semble-t-il, que toutes celles que nous ont conservé les anciens manuscrits subsistants, et donc plus voisine de la version originale[1].

Il s'agit d'un appendice de Rufin en son Histoire ecclésiastique, qui fut inséré par Atticus dans sa Version du concile de Nicée. Il avait pris place tel quel, sauf un contre-sens amené par une mauvaise ponctuation, dans l'*Hispana* primitive. On pourra voir dans les trois tableaux suivants, comment cette note, devenue presque incompréhensible dans la forme gallicane de l'*Hispana*, a été « repensée » et déformée par le faussaire de 850.

Version originale de l'*Hispana*, d'après l'édition de Madrid.	Pseudo-Isidore d'après Hinschius, p. 514.	Hispana forme gallic. d'après le Codex de Vienne.
Expliciunt decreta concilii Nicæni. Præterea statuitur in hoc concilio ut diaconissæ... (interpolation des traducteurs d'Atticus).	*Expliciunt constituta Niceni concilii,*	*Explicit constituta Niceni concilii.*
Igitur episcopi cum de his omnibus... decrevissent, sed et de observatione Paschæ antiquum canonem, per quem nulla de reliquo varietas oriretur ecclesiis, (sic) *sanctum concilium tradidisset, omnibus rite dispositis, ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque servata est. Hæc de ecclesiastica historia necessario credimus inserenda*[2].	*sed et observationes ejus. Ut nulla de reliquo varietas oriatur in ecclesiis, sanctum concilium* TRADITIS *omnibus et rite dispositis, ut ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque* SERVETUR, *hæc de ecclesia* STATUTA *necessario credimus inserenda.*	*Sed et de observatione* PASCHÆ, *ut nulla de reliquo varietas oriretur ecclesiis, sanctum concilium tradidisset, omnibus rite dispositis, ecclesiarum pax et fides in Orientis atque Occidentis partibus una eademque* SENTENTIA *est. Hæc de ecclesiastica* TURIA *necessaria credimus inserenda.*

1. Pour la partie empruntée à l'*Hispana*, H. s'en tient au texte de Gonzalez ; pour lui son texte sans doute, comme le remarque le cardinal Pitra est établi d'après trois manuscrits : Paris 3839 A, S. Germain 366 et Bamberg C. 47. Mais c'est le fruit d'un travail rapide et peu soigné, sauf la partie des décrétales propres au faussaire. Pour le début liturgique, H. a copié servilement Baluze, y compris ses fausses lectures. Pitra a rectifié ses erreurs, mais par mode de corrections fragmentées, et n'a pas poussé son travail au delà de cet *ordo* préliminaire.

2. Sur ce passage, voir REVILLOUT, *Le Concile de Nicée*, p. 28, note 2.

On voit que notre faussaire a réparé bien des non-sens de l'*Hispana* gallicane, telle que nous l'avons dans le manuscrit de Vienne, et qu'il a arrangé assez bien sa petite histoire. Il ne faut pourtant pas l'accuser de trop d'inventions, ni lui faire trop d'éloges, car le manuscrit de Strasbourg lui fournissait d'une part la mauvaise leçon : *oriatur*, et aussi la correction *statuta*. En somme, il suit de bien près cette tradition, et si nous avions conservé ce trésor de Rachion, ou si les notes de Pitra étaient plus complètes, on pourrait avec avantage reprendre l'édition des Fausses Décrétales. Dès maintenant, je me crois autorisé à démentir la conclusion d'Hinschius : « *Pro certo igitur habendum est Ps.-Isidorum adhibuisse codicem qui formam collectionis Vindobonensi prolatæ habebat, codice autem Rachionis usum non esse*[1]. » C'était un peu imprudent à lui, d'affirmer cela, alors qu'il avoue n'avoir pas consulté une seule fois le *Codex Rachionis*, qu'il ne connaît que par les notes de Koch (Extraits des manuscrits, tome VII). Les variantes qu'il y a colligées[2] sur le nombre des évêques et le rang de certains conciles, ne sont que des erreurs de chiffres, qui ne sont pas à comparer avec ces variantes littéraires que nous venons de relever d'après Maassen.

Si nous revenons au seul point bien connu, nous constatons que le faussaire a transcrit la table des conciles de l'*Hispana* d'après un manuscrit qui la présentait à un état assez primitif, puisqu'elle s'arrêtait après le IVe concile de Tolède. Où a-t-il trouvé cette table ? Dans un manuscrit du genre de celui de Vienne, dit Hinschius. Avec autant de raison, on pourrait parler de celui de Strasbourg, qui lui ressemble en ce point particulier. De toutes façons, il ne peut avoir copiée la table du Codex d'Autun, qui a accueilli en tête les Canons apostoliques.

Pour l'ensemble de son texte, d'ailleurs, malgré ses points des contact indéniables avec celui d'Autun, avec Ballerini, se demander si ce n'est pas plutôt l'*Hispana* d'Autun qui a pris au Pseudo-Isidore ses interpolations et son texte corrigé, lequel aurait été copié sur un manuscrit pur, mais fautif, du genre de celui de Strasbourg.

Pour le texte même des conciles, Hinschius avait avancé[3]

1. O. c., p. 75.
2. Sans doute le *codex Rachionis* omet la préface de Braga I, entre Tolède IV et Tolède V et omet Tolède XIII : donc le ms. du Ps.-Isidore était un peu plus à jour que celui de Strasbourg.
3. « *Nullum locum inveni quo canones conciliorum ita mutati sint ut in sententiis quas statuunt cum præceptis a Ps.-I. prioribus pontificibus Romanis adfictis conveniant.* » Hinschius, Préface, l. c.

— et cette assurance sereine semblait couvrir la valeur réelle de son édition — que le faussaire n'avait pas intentionnellement faussé le texte de l'*Hispana* qu'il avait entre les mains, sauf en un décret du II[e] concile de Séville où il a fait entrer les chorévêques dont il est l'adversaire passionné. Pourtant Maassen n'a pas eu de peine à signaler[1] bien d'autres traces de ses rancunes :

a) contre les pénitents : au canon 34 du III[e] concile de Carthage et au canon 12 du III[e] concile de Tolède ;

b) surtout contre les accusateurs du clergé : Au canon 13 du I[er] concile d'Arles, au canon 32 du concile d'Agde, et au canon 21 du III[e] concile de Tolède ;

c) contre les ingérences des princes dans les affaires d'Église : aux canons 14 et 19 du même concile espagnol, et au canon 11 du VI[e] concile de Tolède ;

d) enfin dans ses rigueurs réformatrices au sujet des mariages prohibés (can. 61 d'Agde) et en général dans l'application des peines canoniques (can. 19 d'Agde, can. 8 du VI[e] concile de Tolède). Surtout le Pseudo-Isidore s'est permis une foule d'interpolations dans la décrétale d'Innocent à Victrice, si bien qu'on ne peut se servir en sécurité du texte du faussaire pour connaître celui d'Isidore.

Pour se faire une idée de ses procédés de falsifications, il suffira d'examiner la façon dont il a confectionné sa dernière décrétale de Léon I[er] contre les chorévêques, en utilisant un décret de Séville (619) d'après l'*Hispana*, mais l'*Hispana* gallicane corrompue du manuscrit de Vienne et l'*Hispana* interpolée du manuscrit d'Autun.

D'abord, il rédige en son latin barbare et avec des anachronismes choquants l'adresse du pape Léon, « évêque de l'Église romaine et du siège apostolique » — deux titres tout à fait étrangers à saint Léon — « à tous les évêques de Germanie et de Gaule », qui n'avaient certes jamais été réunis sous une même adresse avant l'époque de Charlemagne, et pour cause. Il fait ensuite allusion à un « synode (*synodum coadunatum* !) d'évêques et de fidèles (!) », par lequel le pape aurait eu connaissance d'un abus de pouvoir des chorévêques.

Mais ici, il emprunte en propres termes les plaintes d'Isidore en son concile de Séville de 619, et il met sur le compte de tous les évêques francs l'ignorance dont l'évêque espagnol de Cor-

1. MAASSEN, Pseudoisidor-Studien, I, p. 1077-1085.

doue était accusé. Bien plus, il met dans la bouche de saint Léon, qui ne le connaissait guère, un canon très authentique de Néocésarée sur l'origine apostolique des chorévêques, mais cité d'après la version dionysienne[1]. Enfin, pour la limite de leurs pouvoirs, le Pseudo-Isidore emprunte tout au long le 7e canon du concile de Séville. Voilà donc, à la base de sa supercherie, deux excellents matériaux, qu'il a remployés à contre-sens, mais qui assurent la solidité de sa propre construction.

Si pourtant on relit le texte de Séville dans l'*Hispana* pure, on voit qu'il ne vise que les prétentions des simples prêtres. La *Dacheriana* qui avait utilisé ce texte au siècle précédent ne l'avait pas interpolé. Faut-il attribuer au faussaire la méchante idée de le faire servir contre les chorévêques ? C'est ici que la prudence s'impose dans les imputations. Quelques années auparavant, nous l'avons dit, le texte primitif de l'*Hispana* gallicane avait été corrompu par endroits, et l'une des interpolations les plus caractéristiques est justement en ce décret de Séville. Voici entre crochets les adaptations que lui avait fait subir la recension dite du manuscrit de Vienne[2] : « *Septimo examine relatum est nobis venerantissimum quondam Agapium Cordubensis sedis episcopum, frequenter* [*chorepiscopos vel*] *presbyteres destinasse* [*qui tamen juxta canonem unum sunt*], *qui absente pontifice altaria erigerent.* »

Ainsi le mal était fait, ou du moins commencé dès avant l'entrée en scène du grand falsificateur. Remarquons d'ailleurs qu'on ne pouvait guère s'arrêter dans la voie des falsifications ; car cette première escarmouche contre les chorévêques resterait sans portée, tant qu'elle n'aurait pas été mise sous le nom d'un pape célèbre. Aussi, dans l'*Hispana* d'Autun, c'est Damase lui-même, le plus ancien pape dont on eût conservé des décrétales, qui prend la plume pour faire la guerre aux malheureux chorévêques[3], et pour fustiger les évêques qui se reposent sur eux de l'administration des sacrements ; il le fait en des termes empruntés aux faux capitulaires de Benoît diacre, termes d'ailleurs autrement violents,

1. Le faussaire, du moins d'après le texte d'Hinschius (o. c., p. 628) ajoute *discipulorum*.
2. Maassen, *Pseudoisidor-studien*, I, p. 1083.
3. La présence de cette première falsification dans les deux *Hispana* gallicanes dites de Vienne et d'Autun, nous indique que la guerre aux chorévêques était à l'ordre du jour en plus d'un diocèse, et ne peut servir à dénoncer le lieu de composition des Fausses Décrétales.

comme il convient, que ceux de saint Isidore. Cette fois, nous sommes en présence de deux ou trois falsifications conscientes, mais dont le faux Isidore n'est pas entièrement responsable; car, s'il pouvait en soupçonner l'origine récente, il n'est pas du tout sûr qu'il en soit lui-même l'auteur. Pourquoi voudrait-on qu'il se soit pris à deux fois pour étrangler ses chorévêques dans le lacet de ses décrétales ?

C'est assez de lui laisser ses responsabilités : il a reproduit sans sourciller le texte faussé de l'*Hispana* d'Autun, avec le décret interpolé de Séville et la fausse décrétale de Damase, et il y a ajouté — et cela de son initiative personnelle et pour faire masse — une pseudo-décrétale de saint Léon, pleine, nous l'avons dit, d'anachronismes, et farcie encore d'un texte de concile de Néocésarée pris à la Dionysienne[1].

Cette fois la confusion est complète, et nous fait toucher du doigt le procédé de compilation du faussaire : il a fait choix délibérément d'une *Hispana* déjà interpolée, peut-être par ses soins, recueil bien moins connu alors que la *Dionysiana* officielle du pape Hadrien, et auquel il pourra impunément ajouter. Il met ses auxiliaires en quête de textes sur les chorévêques : on lui apporte de diverses « librairies », du Denys le Petit, de l'Isidore de Séville, des synodes romains de Charlemagne, etc... Avec tout cela, il compose une lettre de saint Léon, qui fait double emploi avec celle de Damase, mais qui emportera la position, parce que, si les termes sentent l'antiquité, les dispositions sont bien de lui et vont directement contre les prétentions de ses adversaires.

Le faux Isidore ne s'est pas contenté de piller l'*Hispana*; il a voulu encore piller les œuvres littéraires du vrai Isidore. Le relevé de ces pillages a été fait par Hinschius[2] avec beaucoup de soin. Voici le tableau qu'il nous présente des passages d'Isidore de Séville utilisés par le faussaire :

Allegoriæ, Cf. Benoît Lévite, II, 402 ;
Differentiæ, lib. II, c. XXXVII, n° 143 *(quatuor sunt diligenda)* ;
Epist. ad Massonem ;
Etymologiæ, l. VII, c. XIV, n. 1 ;
De officiis eccl. l. II, c. I, n. 2 : *(clerici)*
c. V, n. 4 : *(sacerdotes)*
c. VII, n. 1-3, 5, 6 } *de presbyteris* ;
c. VII, n. 4, 5, 11 }

1. Quesnel avait déjà remarqué que cette forme « *juxta exemplum et formam septuaginta discipulorum* » était empruntée à la *Dionysiana*. P. L., t. LV, col. 759
2. *Decretales Ps.-Isid. Præfatio*, p. 133.

Sententiæ, l. II, c. III, n. 4, 5, 7 : *de caritate, spe, fide, de conversis ;*
l. III, c. XXVIII, n. 1 : *de dilectione ;*
c. XXXVIII, n. 3, 4, n. 5, c. XXXIX, n. 2, } *de carnalibus præpositis.*
n. 3, 4, 5, 5, 6, 6 : *rectores non judicandi ;*
c. XLVI, n. 2, 4, 13 : *de his qui delinquunt ;*

Synonymorum l. II, { n. 50 : *abscinde a lingua vitium detrahendi.*
n. 85 : *nullum condemnes ante judicium.*
n. 86 : *in ambiguis Dei judicio serva sententiam.*

La liste est impressionnante ; mais si l'éditeur avait pris soin de rechercher les sources intermédiaires probables, ou même de relever, comme nous l'avons fait ci-dessus, la portée générale des articles empruntés, il aurait pu conclure que le faussaire n'a probablement pas eu en mains un seul ouvrage d'Isidore — sauf l'*Hispana* anonyme. En effet, parmi les passages utilisés, tous ceux qu'il a pris au *De eccles. officiis* se trouvaient cités, et *in extenso*, dans la Règle des chanoines du concile d'Aix-la-Chapelle. Ce qui montre bien que c'est elle qui est citée, c'est que le chapitre VI du *De officiis*, omis par la Règle, est omis pareillement par le Pseudo-Isidore ; il est vrai qu'en ce chapitre, Isidore faisait la part trop belle aux chorévêques pour que le réformateur de 850 pût s'en prévaloir. De même les chapitres XXXVIII, XXXIX et XLVI du IIIe Livre des Sentences se trouvaient en grande partie dans ce même concile d'Aix, et les chapitres XXXVIII et XXXIX, dans le concile de Paris de 829.

Que reste-t-il après cela de ces citations isidoriennes ? Des exhortations morales sur la foi, l'espérance et surtout la charité, tirées du IIe Livre des « Sentences » ou des « Différences » extraits faits dès le VIIIe siècle et fort répandus en Gaule au milieu du IXe ; une étymologie banale, et l'Épître à Mason apocryphe ! Tout cela a dû être pillé en des spicilèges.

Ce qui pourrait prétendre au mérite de la citation directe — et encore ! — ce sont les trois axiomes de droit romain et chrétien contre la détraction, les condamnations sans jugement et le jugement de Dieu : ce dernier article est d'ailleurs interprété fautivement. Saint Isidore n'a donc pas été cité directement par son homonyme.

*
* *

Il faut remarquer, enfin, que dans sa marche triomphale à travers l'Europe, le Pseudo-Isidore n'a pas été toujours

fidèle à emmener avec lui sa collection espagnole, qui était le plus précieux de son bagage. Ainsi, pour un recueil du XIIe siècle des Fausses Décrétales, que P. Fournier a signalé dans la Bibliothèque de Grenoble, n° 473, « la seconde partie n'est point, comme d'ordinaire, composée des canons de l'*Hispana*, remaniée et interpolée[1] ». On y a joint, en effet, divers textes authentiques (du concile d'Éphèse), ou apocryphes (relatifs au pape Sylvestre) ; mais surtout on a substitué intentionnellement au texte de l'*Hispana* pour le concile de Chalcédoine, la recension alors adoptée en Gaule de la *Dionysio-Hadriana*. La substitution n'est que trop facile à comprendre : l'*Hadriana* était le document officiel; et cela montre que l'expansion de la collection isidorienne n'allait pas sans réaction.

Parfois même, comme on l'a dit, en des églises qui possédaient par ailleurs la collection conciliaire d'Hadrien, on s'est borné à prendre copie des documents nouveaux inventés par le faussaire[2], et on laissait tomber la collection espagnole.

D'autres fois, au contraire, délaissant totalement le faussaire, on reprenait sur de nouveaux frais et sans interpolations, un dépeçage tout semblable de l'*Hispana* pour l'ajouter en supplément à d'anciennes collections gallicanes. Ainsi opéra le compilateur du manuscrit de Vienne 2147 : il possédait un recueil de Quesnel du IXe siècle ; au Xe, il jugea bon de le supplémenter avec la leçon espagnole du concile de Chalcédoine, et avec toute une série de lettres de saint Léon empruntées à l'*Hispana*, puis avec diverses recensions des anciens synodes grecs, si bien qu'un même concile était représenté par deux ou trois « éditions » différentes[3]. L'œuvre est manifestement une mosaïque savante et encombrante. Elle ne devait pas susciter d'imitateurs comme celle du faussaire du IXe siècle.

D'autres fois, enfin, le Pseudo-Isidore fut délesté d'une bonne partie de ses pièces fausses, tandis que l'*Hispana*, qui lui servait de fonds principal, était soigneusement mise à jour. On ne saurait trouver un plus bel exemplaire de cette *Hispana* supplémentée que le manuscrit de Paris lat. 1460,

1. *Catalogue général des ms. des B P. de France*, t. VII, p. 164. Cf. Göttweih, mss. 56 : « *Beatus Ysidorus... 2 vol. 3 editiones reliquis orientalibus conciliis ascripsit. Scd horum editionum illam iste liber sequitur quæ præ cæteris emendatior Apostolicæ Sedi* accepta ac per beatum Adrianum papamocci dentalibus ecclesiis directa probatur. »

2. Cf. le ms. 38 d'Albi, qui est donné comme du IXe siècle, et qui présente après la « *collectio Dionysii Exigui* », des extraits des décrétales apocryphes. Dom Pitra doute de la date donnée dans le Catalogue. Cf. aussi le ms. 1064 de Troyes, qui est également donné comme du IXe siècle, mais doit être daté de 933, où des extraits de l'*Hispana* et des papes récents jusqu'à Nicolas I, faits peut-être par Florus de Lyon (n. 1-83) sont suivis de copieux emprunts aux Fausses-Décrétales (n. 84-141).

3. MAASSEN, o. c., p. 488.

du XIV[e] siècle, où la collection conciliaire espagnole très pure se trouve complétée, non seulement du troisième concile de C.P. de 680, avec les lettres d'envoi du pape Léon II aux Espagnols, mais encore du second concile de Nicée de 787 et du quatrième de Constantinople de 869. C'est une magnifique collection des conciles œcuméniques.

Mais, malgré ces additions prévues dès le titre[1], nous avons ensuite la table ancienne de l'*Hispana* avec sa distinction favorite entre *canones*, *synodus* et *concilium*. Seul, un petit détail dénonce un recueil étranger à l'Espagne wisigothique : on a eu le front de séparer, sous le titre de *Concilia Hispaniæ*, les six conciles tarraconnais des autres conciles espagnols appelés *Concilia Tolletana*, bien que l'on y énumère aussi les trois synodes de Braga[2], les deux de Séville et celui de Mérida. C'est évidemment une *Hispana* augmentée du type de l'*Æmilianensis*. Mais en tout cela, aucune trace des caractéristiques du Pseudo-Isidore, pas davantage dans la préface, sauf deux enclaves très séparées, qui sont introduites par *ut Ysidorus ait ;* point non plus dans le texte des canons : ainsi le deuxième décret de Chalcédoine porte : ...*in venundationem* au lieu de *sub pretium*, que donnent les éditions vraiment critiques du Faux Isidore[3] ; dans le septième décret de Séville (619) pas la moindre allusion aux chorévêques, ni au Siège apostolique[4].

Sans doute le compilateur donne ensuite des extraits de cinq fausses décrétales et une nouvelle recension des conciles grecs d'après l'*Hadriana*. Voilà pourquoi nous parlons d'une *Hispana* supplémentée. Mais elle n'y est point, comme dans le Faux-Isidore, interpolée et farcie de textes faussés intentionnellement.

N'oublions pas enfin de dire que l'*Hispana* authentique continuait à être copiée et mise à jour en pays francs. Dom Coustant a consulté à Noyon, à Laon et à Beauvais d'excellentes recensions françaises des X[e] et XI[e] siècles[5], et nous avons

1. « *Hic continentur omnia antiqua concilia, et præcipue illa quatuor generalia : scilicet... ex quibus omnibus et aliis quæ hic sunt, compositum est decretum* [*Gratiani*]. »
2. La table en compte quatre parce qu'elle donne comme IIIe Concile de Braga les *Capitula Martini*.
3. Hinschius ici comme ailleurs, s'est borné à reproduire l'*Hispana*, et non ses manuscrits.
4. HINSCHIUS, o. c., p. 438.
5. MAASSEN, *Pseudoisidor-Studien II*, p. 831-838.



x[e] siècle, qui utilise une *Hispana* de recension gallicane. Il la fait précéder des Canons des Apôtres et des synodes des Gaules jusqu'aux conciles de Lyon de 567 et 583, et de Mâcon de 585. La collection de décrétales a les mêmes fautes de titres que le *codex Rachionis*; elle est pareillement complétée de six pièces de Damase[1]. Aux vices fonciers de cette recension, s'ajoutent ici, dans le texte de cinq ou six Lettres papales, des emprunts à la recension de l'*Hadriana*. Mais ce n'était pas pour cela une corruption ; c'était beaucoup moins répréhensible, en tous cas, que l'insertion indue des Canons apostoliques et damasiens, les seules pièces apocryphes qui soient entrées dans le manuscrit d'Autun.

Il semble que la collection pure ait fait son chemin et maintenu ses positions en face de l'*Hadriana* d'abord, puis en face des collections des canonistes postérieurs, sans s'appuyer toujours sur le nom d'Isidore de Séville. Elle se recommandait par la sûreté de ses documents : « *Omnia quidem ejus documenta sincera sunt, et nothis quibusque eadem collectio est expers*[2]. » Et quand les papes avaient besoin de références sérieuses, c'est là, dans une collection anonyme, sans but polémique ni tendances définies, qu'ils les allaient chercher.

Ainsi fit Innocent III dans sa lettre à Pierre de Compostelle, vers 1200. Il s'adressait à un Espagnol sans doute ; mais la raison qu'il donne de ses préférences montre que l'éloge de l'*Hispana* n'était plus à faire en cette fin du XII[e] siècle à la Cour de Rome. « Mon prédécesseur », Alexandre III, écrit-il, « a prouvé par multiples raisons l'authenticité du concile de Mérida, d'abord parce qu'il est contenu dans le *Corpus canonum*, qu'il appelait par excellence l'authentique ».

D'autres fois, les éloges des auteurs ou des compilateurs vont, au nom d'Isidore, sans qu'on puisse dire toujours que le faux Isidore n'y ait pas sa part à prendre. Voici par exemple, une collection conciliaire gallicane, reproduisant l'*Hispana*, complétée du VI[e] concile général et des conciles francs, et datant du IX[e] siècle[3]. Avant de mettre l'*explicit* aux conciles d'Afrique, le copiste, qui avait comparé l'*Hispana* à la *Dionysiana*, se permet de préférer la première, qu'il appelle isidorienne : encore au Vatican, le manuscrit 1341 d'Autun, de la fin du

1. O. c., p. 801-824.
2. BALLERINI, *De antiq. coll. canon. pars III*, § 4. n. 12.
3. Elle est donnée par le manuscrit Phillips 1749, qui n'a qu'un seul cahier du x[e] siècle, et ne contient aucun apocryphe isidorien.

« *Notandum tamen quod pleraque capitula sanctæ Ecclesiæ necessaria in conciliis Africanis ab Isidoro descriptis leguntur, quæ in his a Dionysio digestis non reperiuntur.* » Aussi présentait-il dans son « *brevis de plerisque conciliis regionis Hispaniæ* » tous les conciles tarraconais et espagnols qu'on ait jamais trouvés dans les collections isidoriennes, jusqu'au XIV[e] concile de Tolède.

Ainsi, les œuvres canoniques de l'évêque de Séville, à peine effeuillées par l'*Hibernensis* et les informes extraits du VIII[e] siècle, avaient été, après leur introduction officielle en Gaule par Théodulphe, mises en coupes réglées par Amalaire, au concile d'Aix-la-Chapelle de 816, et surtout par l'abbé de Fulda, Raban Maur. Le concile isidorien de Tolède avait eu son jour de gloire seulement en 829, au concile réformateur de Paris. Quant à l'ensemble de l'*Hispana*, on en soupçonne l'existence tranquille en Aquitaine, en Francia et jusqu'à Mayence — puisque, aussi bien, elle servit, à la fin du VIII[e] siècle, à composer la *Dacheriana* et à supplémenter l'*Hadriana*, et vers 840, à documenter le Pénitentiel de Raban ; mais elle ne rentra tout d'un bloc dans le commerce et la controverse, que vers 850, par le coup de force du Pseudo-Isidore, qui fit ainsi à l'œuvre supposée de son ancêtre, et à son œuvre authentique par surcroît, une magnifique et durable apothéose, dont il nous reste à suivre le rayonnement.

CHAPITRE V

INFLUENCE DE S. ISIDORE SUR LES COLLECTIONS DU Xe AU XIIe SIÈCLE

§ I. — Avant Burchard.

La place de saint Isidore de Séville dans les collections méthodiques du xe au xiie siècle est particulièrement difficile à préciser, d'abord parce que plusieurs de ces collections, et des plus importantes, n'ont pas été éditées ; ainsi l'*Anselmo dedicata*, celle de Bonizon et le *Polycarpus*. Puis, l'influence d'Isidore ne s'y exerce plus directement par ses écrits ou par l'*Hispana*, mais par des emprunts aux Fausses Décrétales qui avaient elles-mêmes absorbé l'*Hispana*, ou par des citations de seconde main, qui ne marquent pas un rôle propre à Isidore, mais une simple conformité de pensées entre les compilateurs.

Aussi, dans une étude sur la collection allemande « en douze livres », M. Fournier, qui est le sage en la matière, se garde bien de citer Isidore parmi ses sources. Il y retrouve pourtant « nombre de canons anciens de l'*Hispana* », mais « ils y sont notés sous la forme brève qui est particulière à la collection en 77 titres[1]. » Il y relève même six chapitres relatifs aux qualités des clercs, dont « la portion la plus importante est empruntée à Isidore de Séville », mais par l'intermédiaire de la collection *Hibernensis*.

Toutefois, en procédant chronologiquement, on peut tenter de surprendre des emprunts constants à l'*Hispana* et aux œuvres de l'évêque de Séville. Il faut donc commencer par quelques réformateurs épars : *a*) L'auteur de la *collectio Anselmo dedicata* en Italie ; *b*) Réginon de Prüm en Allemagne ; *c*) Gerbert, et *d*) Abbon de Fleury en France.

1. *Revue histoire eccl.*, 1921, p. 236.

1° L'Anselmo dedicata

Quoiqu'il en soit de l'assimilation de cet Anselme à l'archevêque de Milan (883-897), mise en doute par Pitra et Tardif, il est manifeste que la collection est italienne, qu'elle date de 882-889, et qu'elle fut inspirée par un mouvement romanisant. Les documents qu'elle met en œuvre confirment l'induction tirée de la localisation des manuscrits : elle a utilisé des collections de la Haute-Italie. Sans doute, en voyant la série des conciles de Tarragone, de Gérone et de Lérida, puis la version isidorienne du concile de Constantinople, surtout les IIe, IVe et VIe conciles de Tolède, on serait tenté de conclure, comme l'a fait Tardif, à de nombreux emprunts à l'*Hispana*, ou de se rejeter sur des emprunts indirects par la voie des Fausses Décrétales, qui ont certainement été aux mains du compilateur, comme l'a montré Hinschius. Mais il a montré aussi que le codex dont se servait le canoniste ne contenait que les décrétales, sans les conciles. D'un autre côté, ces conciles espagnols de l'*Anselmo dedicata* se trouvent tous dans la collection de Novare, dont nous avons signalé plus haut le parallélisme avec l'*Epitome* espagnol, et l'origine vraisemblablement catalane. « Il en faut conclure, dit M. Fournier[1], que l'auteur n'a point connu l'*Hispana.* » Quant au canon 1 du XIe concile de Tolède, *de tumultu concilii*, qu'il renonce à expliquer, on pourrait y voir, je crois, un emprunt à cet *ordo vulgatus de celebrando concilio* qui, dans ses recensions postérieures, faisait lire ce canon de Tolède.

Aucune citation, par ailleurs, de saint Isidore, pas plus que d'aucun autre écrivain ecclésiastique. Nous rencontrons donc encore une collection canonique du Moyen Age, importante en elle-même et dans son influence, qui ne doit rien à saint Isidore et à la collection qui se réclame de lui ; mais, ajoutons-le, parce qu'elle était documentée par la collection catalane, sur la législation wisigothique, dont on ne pouvait désormais se passer.

2° Réginon de Prüm

Ce que la collection lombarde est aux Églises à tendances romaines, les ouvrages de Réginon de Prüm le sont aux Églises

1. P. Fournier, *L'origine de la collection Anselmo dedicata*, extrait des *Mélanges Gérard*, 1912, p. 13.

rhénanes. Celui-ci, partisan très net des usages germaniques, et spécialement des synodes judiciaires tenus par les évêques de ces pays, fut chargé par l'archevêque de Treves, après le synode de Tribur de 895, de dresser un questionnaire et un code abrégé, qui pût servir de manuel aux évêques allemands dans leurs tournées synodales. De là ses deux livres « *De synodalibus causis* », parus vers 906.

Or, en cette nouvelle collection, aucun texte nouveau du docteur de Séville n'est apporté ; et si l'*Hispana* fournit, avec l'*Hadriana*, des textes assez nombreux de conciles et de décrétales, « le nombre de ceux qui proviennent de l'*Hadriana* », document décidément seul officiel, « l'emporte de beaucoup sur celui des textes appartenant à l'*Hispana*[1] ». Celle-ci devait, dans la bibliothèque de Prüm, ne se trouver qu'à l'état de supplément à l'Hadrienne.

L'emprunt le plus important — et qu'on risquerait d'oublier — à la législation canonique espagnole, c'est l'admission même des questions mixtes dans un recueil canonique, et l'entrée des laïcs à la seconde partie des sessions synodales, à laquelle Réginon consacre tout son second livre. Naturellement, la similitude des objets traités l'amène à quelques citations des conciles de Tolède : ainsi le canon 55 de ce IIe Livre, donné comme d'un concile de Mayence, est en réalité le canon 6 du XIe concile tolétain. Mais les emprunts sont assez rares.

On dira que ces deux livres « de causes synodales » sont loin de représenter l'ensemble de la législation canonique. Sur bien des points cependant, l'auteur aurait pu faire son profit des séries de décrets des derniers conciles de Tolède en matières mixtes. Il faut donc dire que l'esprit germain n'a pu s'accommoder d'une telle emprise de l'Église sur l'État.

3° Gerbert.

La France, à l'époque carolingienne, était restée quelque peu en retard sur la Rhénanie pour l'utilisation des œuvres d'Isidore, et ne lui avait rendu que l'hommage bien équivoque d'avoir forgé sous son nom et adopté les Fausses Décrétales. Elle se réhabilita à l'époque qui nous occupe, en cette fin du xe siècle, qui vit les humbles débuts des Capétiens et la fondation de Cluny. Justement les deux noms à citer sont celui

1. Fournier, *L'œuvre canonique de Réginon de Prüm*, Bibl. Ecol. Chartes, 1920, extrait p. 10.



du protagoniste des nouveaux souverains, Gerbert, et celui d'un grand moine, son adversaire, Abbon de Fleury.

Le savant Gerbert aurait peut-être mieux fait, pour la pureté de son renom, de rester l'écolâtre de Reims. « Ici sa gloire est sans mélanges[1], ses études sont sérieuses, son enseignement est fécond... Il a reconquis l'ancien domaine des sept arts que l'ignorance avait envahi. » Cependant « les services rendus par Gerbert au *trivium* », c'est-à-dire à la grammaire, à la rhétorique et à la dialectique, où se trouve comprise la science du droit, « ne sont pas de ceux qui ont frappé le plus les contemporains. C'est moins le littérateur que le savant qu'ils se plaisent à louer en lui. » Aussi pourrions-nous dire que, s'il était resté l'écolâtre de Reims, nous n'aurions pas à parler de lui, tant il se cantonnait alors dans les sciences profanes.

Mais il devint tout à fait homme d'Église, quand il fut secrétaire de l'archevêque Adalbéron, puis son successeur sur le siège de saint Remi. On sait les intrigues et les difficultés où il y fut jeté, où il se lança lui-même avec fougue. L'occasion la plus solennelle qu'il ait eue d'y faire montre de sa science canonique, ce fut le concile de Saint-Basle, près de Reims. Il s'ouvrit le 17 juin 991, pour statuer sur la déposition d'Arnulf, le successeur immédiat d'Adalbéròn et la créature de Charles de Lorraine, le dernier des Carolingiens. Il y allait pour Gerbert de son honneur et de ses ambitions. « Les actes authentiques de cette assemblée ne sont pas arrivés jusqu'à nous. On ne possède plus que le récit de Gerbert, intéressé à présenter les faits sous un jour favorable à sa cause ; de là des doutes sur sa véracité[2]. » Pour nous, qui ne faisons pas de l'histoire politique, mais des recherches sur l'utilisation de la littérature isidorienne, peu nous importe que les documents cités par l'écolâtre l'aient été à l'assemblée de Reims ou qu'il les ait trouvés et retravaillés quelques mois plus tard dans le silence du cabinet. On ne peut douter d'ailleurs que « des deux côtés de nombreux volumes canoniques n'aient été apportés[3] ».

Le piquant, ou le tragique de sa situation, c'est qu'on lui opposait les Fausses Décrétales, et que, à une époque où la critique historique était inexistante, il ait en somme senti la supercherie du Pseudo-Isidore. « Voici, en effet, les moyens

1. A. Olleris, *Œuvres de Gerbert*, Clermont, 1867, p. 99.
2. A. Olleris, o. c., p. 115.
3. *Acta Concilii Remensis*, édit. Olleris, o. c., p. 189.

les plus puissants de la défense : Arnulf doit, avant de répondre à ses accusateurs, être d'abord rétabli sur son siège ; le pontife romain doit être informé de la sommation qu'on lui fera de comparaître ; les accusateurs, les témoins, les juges doivent être examinés ensuite dans un grand concile[1]. »

Il faudrait ne jamais avoir ouvert le recueil du faussaire réformateur, écrivant au lendemain de la déposition d'Ebbon de Reims, pour ne pas soupçonner quelles armes acérées et aiguisées tout exprès s'y trouvaient préparées. Et « les zélés défenseurs, Abbon de Fleury au premier rang, de citer les décrétales, et d'abord la lettre de l'archevêque Étienne et celle des trois conciles à Damase. » On se rappelle que ce sont les pièces fausses ajoutées déjà dans l'*Hispana* d'Autun. Et les apocryphes du Pseudo-Isidore sont allégués ensuite.

Que répondre ? « Gerbert, comme son prédécesseur Hincmar, qu'il cite sans cesse, tout en remontant aux sources, Gerbert est frappé de l'incohérence de cette doctrine avec les usages établis en Gaule, avec les décisions mêmes des synodes anciens conservés par le faussaire dans le recueil de l'*Hispana.* » Pris au dépourvu, il soutient que ces écrits falsifiés des papes ne se rapportent qu'à des faits locaux, accidentels, qu'il faut en revenir à la sanction des synodes africains, qui prescrivent de « ne pas récuser des juges choisis » dans l'épiscopat, et ne pas en appeler à Rome de la déposition d'un évêque. Dans une lettre à son ancien ami, Wilderode de Strasbourg, Gerbert en butte aux calomnies reviendra sur cette argumentation si curieuse[2], où l'on voit l'*Hispana* si largement utilisée, malgré le discrédit que lui valent pour une fois les Fausses Décrétales.

On constate sans doute qu'il se réfère finalement à la procédure des conciles d'Afrique, plutôt qu'à celle d'Espagne ; car l'Église y était plus centralisée que chez lui. Il recourt pourtant au IVe concile de Tolède, canon 28, où saint Isidore, intervint, croyons-nous personnellement dans le cas d'un de ses collègues déposé[3].

D'après la façon dont Gerbert introduit ses textes, nous pouvons avoir une idée de l'état de la collection espagnole qu'il avait entre les mains. En effet, il cite un autre concile tolétain, le xe, qui donne le libellé du jugement contre Pota-

1. O. c., p. 119.
2. Epitre 193, édit. Olleris, p. 108-128.
3. Voir plus haut.

mius de Braga, et y renvoie au concile de Valence de 374[1]. Cette référence tres exacte étant absente de l'édition critique de l'Hispana, il faut en conclure que Gerbert disposait d'un meilleur manuscrit que tous ceux qui se sont conservés. Il devait même avoir en mains, pour passer si facilement d'une référence à l'autre, un type d'*Excerpta canonum* voisin de celui du manuscrit d'Urgel, et distinct de son recueil de Fausses Décrétales, qui n'a jamais eu cette table méthodique[2].

« Entre temps », comme dit Gerbert, on fit à Arnulf bien d'autres griefs, comme celui de s'occuper de politique et celui d'avoir violé ses serments. L'ancien ami d'Adalbéron n'était pas à l'abri de ces reproches ; mais il se couvrait derrière les canons 30 et 75 du fameux concile de Tolède de 633, où notre saint Isidore avait fait preuve d'un tel loyalisme. Les défenseurs d'Arnulf aux abois, furent assez heureux pour trouver le canon 31 du même concile, qui interdisait aux prêtres « de se faire juges de sang », et ils obtinrent ainsi grâce pour la vie du malheureux archevêque.

Enfin, en ce procès de Reims, viennent les plus copieuses citations des VIe et VIIe conciles de Tolède sur la fidélité aux rois, canons qui n'eurent jamais sans doute plus grand succès, ni plus légitime emploi.

4° Abbon de Fleury.

A l'encontre de Gerbert, le grand Abbon († 1004), abbé de Saint-Benoît-sur-Loire, grand érudit et bibliophile, était un homme d'Église qui emportait ses Conciles en voyage. De plus, il lisait Isidore dans son texte et donnait ses références : « *Isidorus Spalensis episcopus in libro Officiorum sacrorum* : « *Qui enim in erudiendis atque instituendis ad virtutem populis* « *præerit* », etc... Suivent deux autres citations également bien choisies, sur les devoirs des évêques, avec d'autres textes de saint Jérôme, de saint Ambroise, des papes et des conciles. Tout cela dans une simple lettre contre les empiètements des évêques. Mais il ne cite pas l'*Hispana*.

Même réserve dans son « Apologie aux rois Hugues et Robert », où il défendait contre Gerbert les droits des monas-

1. Cf. P. Lat., t. LXXXIV, col. 449.
2. Le troisième livre de ces *Excerpta : De institutionibus judiciorum* (P. L., t. LXXXI, col. 51-55) est utilisé à Reims.

tères. Il y utilisa d'ailleurs le livre des Étymologies, sans le dire, comme un bien commun de la république des lettres.

Mais dans sa « Collection de Canons [1] », qui ne parle pourtant que des biens d'église, des clercs et des moines, il exhibe toute une panoplie de décrets conciliaires [2]. Il les tire d'une collection en trois livres, dont le troisième livre contient le concile de Meaux de 845 et vraisemblablement ceux de Ver et de Toul, de l'époque carolingienne.

De cette collection, qui n'a point de Fausses Décrétales, semble-t-il, puisqu'il n'en allègue pas, il tire une longue suite de canons de Tolède, de Saragosse, de Séville, joints à des conciles francs, africains et grecs, ceux-ci dans la version isidorienne. Tout ceci semble indiquer une collection espagnole supplémentée des conciles carolingiens, et aussi des derniers conciles tolétains jusqu'au IXe inclus. Ceci est très important pour nos recherches, d'autant que le texte semble très bon.

Ce qui est plus curieux en soi, c'est que ces citations s'enrichissent d'emprunts au code Théodosien et de discussions sur l'application des lois, sur la différence entre loi et coutume — celle-ci empruntée « de mémoire [3] », aux Étymologies d'Isidore, livre V, chapitre III. Dans un chapitre très libéral sur l'adaptation des lois aux circonstances, Abbon utilise la définition si curieuse de la « loi utile, honnête... » donnée par l'évêque de Séville. Il est ensuite bien à l'aise pour tenter la concordance des lois diverses. On se dirait arrivé à Gratien et à ses « Concordes », alors qu'on n'en est qu'à Burchard.

§ II. — Burchard.

Citations, abréviations et falsifications de l'*Hispana*.

Enfin Burchard vint, dont le plan méthodique en 20 livres et 1785 chapitres très brefs — dont les idées modérées, con-

1. P. L., t. CXXXIX, col. 473-507.
2. On compte une vingtaine de citations des conciles de Tolède, de Séville, de Saragosse, et deux des *Capitula Martini*, épars en quinze chapitres, sur cinquante-deux que compte la collection.
3. P. L., t. CXXXIX, col. 481-482.

formes aux aspirations de l'Église d'Allemagne, mais aussi des politiques de l'Italie papale — expliquent le succès à nul autre pareil. C'est là surtout qu'il faut regarder de près pour soupeser le poids des ouvrages d'Isidore sur la législation canonique du XIe siècle.

Cette étude, heureusement, a été faite patiemment par M. Paul Fournier, qu'il faut seulement citer avec quelques précisions : « Les écrits d'Isidore de Séville, dit-il[1], ont fourni à Burchard un nombre assez respectable de fragments. Le livre XX du Décret contient sept citations toutes tirées des *Sententiæ ;* on trouve encore un extrait du même ouvrage dans le livre XII, 10[2], un autre dans le livre XIV, 17, six au livre XV (38-43) et cinq dans le livre XVI (25-29), au total 20. Joignez-y au livre III, 1, un extrait des *Etymologiæ*, et un autre au livre IV, 1[3]. » Pour ces deux derniers textes, ce sont des définitions étymologiques de l'Église et du baptême : elles fournissent à des auteurs logiciens comme Burchard et ses continuateurs, d'excellentes têtes de chapitres, qui se perpétueront sans défaillance jusqu'à Gratien et au delà. Mais souvent elles ont été démarquées dans l'intervalle, et d'ordinaire par Burchard lui-même, suivant sa mauvaise habitude. Ainsi ces deux derniers textes isidoriens ont pour inscriptions dans son Décret : livre III, chapitre I : *Quid sit Ecclesia (Ex decretis Julii papæ*, c. 5) ; livre IV, chapitre I : *Quid sit baptisma : Ex decretis Fabii papæ*, c. 5. Allez-y chercher, et vous ne trouverez rien. A fortiori pour la numération des chapitres d'un concile : ainsi au livre XII, chapitre 7, on a une référence : *Ex concilio Toletano, capite* 9, qui ne donne rien, pas plus dans le IVe concile que dans les autres, puisque ce décret se trouve au canon 1 du VIIIe concile. Il y est beaucoup plus au long que dans Burchard, qui, non seulement abrège les décrets, mais tronque les moindres phrases, comme on pourra le constater ci-dessous :

1. P. FOURNIER, *Etudes critiques sur le Décret de Burchard de Worms*. Extr. de la *N. Rev. hist. de Droit franç. et étranger*, p. 54.

2. Pour donner une idée plus concrète de l'importance de ces citations, notons que celle-ci, sur le serment, est appuyée de 2 canons de Tolède et d'un de Lérida, si bien que les autorités espagnoles forment près de la moitié de ce livre.

3. J'ajoute une troisième citation au l. III, c. XCIII : *Quid sit basilica, ex dictis S. Isidori* = Etymologies, l.XV, c. IV, 11.

VIII. Concil. Tolède, c. i.
De incauto juramento

...Unde jurasse nos per attrectationem divini nominis conditio juramenti demonstrat, et ne resolvi queat, sacræ Scripturæ auctoritas instat. Scriptum namque in Exodo est : « Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum nec insontem enim habebit Dominus eum qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra. »

(Suit une longue dissertation sur les serments mauvais, d'après S. Ambroise, S. Augustin et S. Isidore, résumée par Burchard ci-contre.)

Burch. Decret. l. XII, c. vii :
Ex concil. Toletano c. ix

Necesse enim est ut malejurans dignam pœnitentiam agat eo quod nomen Domini contra præceptum illius sumpsit in vanum ; quia in Exodo scriptum est : « Nec enim insontem habebit Dominus eum qui assumpserit nomen Domini Dei sui frustra. » Malum tamen quod facturum se sacramento devoverat, omnino non faciat, quia stulta vota frangenda sunt.

Les mots des conciles espagnols et des écrits d'Isidore sont donc changés : le sens aussi parfois[1]. On le constate dans un nouvel emprunt à Isidore, au livre VII, chapitre 10, qui a toute une histoire, qu'il n'est pas inutile de résumer ici.

Pour peu qu'on ait feuilleté les *Etymologies*, dans les éditions ou dans les manuscrits soignés, on a été attiré par un tableau triangulaire qui marque les degrés de parenté pour le mariage (Etym., l. IX, c. vi, n. 29). Or, ce tableau synoptique se trouve au moins, d'après M. Conrat, dans le *Pœnitentiale* édité par Martène, c. 29 ; dans le *De institutione laïcali*, de Jonas d'Orléans (écrit vers 830) livre II, c. 81 ; dans les actes du concile de Douzy de 874 (Labbe, Concil. t. IX, col. 261), dans le manuscrit 83 de Wolfenbüttel, dans le manuscrit 133 de Philipps de Berlin du IXe-X^{e}, et l'on doit le rencontrer ailleurs encore. Enfin il s'étale dans les manuscrits du Décret de Burchard, solennellement annoncé par la formule suivante, qui se trouve par hasard être juste : *Hæc capitula de septem gradibus consanguinitatis sanctus Isidorus diligenti inquisitione descripserat et in figura inferius depicta apertius ordinaverat.* » (Décret, l. VII, c. xviii.) Suit le texte d'Isidore, qui est donné tout au long, et, à cet endroit, sans altérations. Mais, deux pages plus haut (l. VII, c. x), le même avait donné

1. Il y a parfois des omissions significatives, par exemple celle du XIIe concile de Tolède, qui proclame le pouvoir des rois en matière d'élections d'évêques.

une supputation bien plus rigoureuse. Si l'on compare ce texte de Burchard avec celui d'Isidore, on s'aperçoit que le canoniste du XIe siècle, non seulement applique rigoureusement la prohibition du mariage jusqu'au septième degré d'après le procédé d'Isidore, dit « canonique », mais qu'il l'aggrave encore, en faisant, « suivant certaines habitudes des Germains, un seul bloc du père, de la mère et de leurs enfants[1] ». Alors qu'Isidore en avait fait un premier degré, le second étant formé par les petits-enfants, Burchard compte « comme premier degré le petit-fils et la petite-fille » (l. VII, c. x), altérant pour le besoin de la cause, un texte mis sous le nom d'Isidore de Séville[2].

Inutile donc de chercher le vrai texte d'Isidore dans Burchard. Au contraire, on y trouvera très exactement « au livre III un extrait de sa lettre *ad Laudefredum*, au livre XIX un extrait de sa lettre *ad Massonem*. Cela fait en tout, dit M. Fournier, vingt-cinq fragments d'Isidore qui ne viennent ni de Réginon

1. P. Fournier, *Le décret de Burchard de Worms*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1911, p. 681.

2. « Le droit canonique en serait vraisemblablement resté là, et n'aurait pas étendu plus loin la prohibition, si l'Église n'avait jamais été en contact qu'avec des populations de race et de civilisation romaines. ...Mais en Occident..., une grande partie des fidèles appartenaient à des races que la civilisation romaine n'avait pas touchées ou n'avait qu'effleurées, à la race germanique particulièrement... On peut tenir pour certain qu'elles comptaient par générations la parenté directe et collatérale, attribuant le *même* degré de parenté à chacun de ceux qui étaient séparés de l'auteur commun par le même nombre de générations, qu'il s'agît d'ailleurs d'une parenté en ligne directe ou en collatérale... Ce mode de calcul étendait considérablement la portée de la parenté par rapport au système romain, puisque pour calculer la parenté collatérale, on se contentait de remonter du parent... jusqu'à l'auteur commun, sans redescendre ensuite de ce dernier au *de cujus*... L'Église devait nécessairement tenir compte de ces façons de calculer la parenté. Elle fit plus ; elle les adopta pour son propre compte... Elle se contenta d'abord de transposer dans cette computation les résultats qu'elle avait acquis au VIIe siècle, en calculant d'après la computation romaine : les synodes de Compiègne et de Verberie ...déclarent le mariage illicite dans les trois premières générations, ce qui, en collatérale, conduisait jusqu'au sixième degré de la computation romaine. On ne devait pas en rester là. Au lieu de cette transposition exacte, on devait purement et simplement transporter dans le système de computation germanique l'axiome déjà bien établi, que le mariage était interdit jusqu'au septième degré de parenté. » Or en computation germanique, il correspond aux treizième et quatorzième degrés de la computation romaine... Cette transformation s'accomplit au cours du IXe siècle. Elle a une expression très nette dans Jonas d'Orléans et dans Benedictus Levita (et aussi dans le Pseudo-Isidore) ...Rabanus Maurus présente cette prohibition par mode de conseil... La compilation canonique, appliquée au mariage, conduisait à assigner un degré différent à chacun des parents à marier, lorsqu'ils étaient à inégale distance de l'auteur commun. Deux solutions étaient possibles : ou s'attacher au degré du parent le plus rapproché de l'auteur commun, ou s'attacher au degré du parent le plus éloigné... C'est cette dernière solution qui devait prévaloir... : aucun parent d'une ligne ne peut avoir, par rapport à un parent quelconque de l'autre ligne, une parenté plus proche que celle qui l'unit à l'auteur commun. » Esmein, *Le mariage en droit canonique*, tome I, p. 343-353.

ni de l'*Anselmo dedicata*, ni de l'*Hibernensis*, ni d'une autre collection connue[1] »,

On n'a pas à rechercher dans le Décret d'influence directe de la collection des conciles d'Espagne. Burchard ne connaît que la *Dionysio-Hadriana* et le faux Isidore : « tant le recueil envoyé à Charlemagne par le pape Hadrien possédait d'autorité et était répandu dans les bibliothèques du Moyen Age », et tant l'arsenal gallican de 850 semblait inépuisable ! C'est si vrai que Burchard de Worms voyant le parti qu'en avait déjà tiré Reginon et le compilateur lombard, alla puiser directement cent soixante-douze textes chez le faux Isidore. Mais il n'eut pas la bonne idée de le dépasser lui-même pour recourir à l'*Hispana*.

Pourtant, il l'avait avec ses additions dans les Fausses Décrétales ; et l'on peut voir ainsi le cas qu'il en aurait fait. Il sent bien que la situation de l'Église germanique à son époque réalise un stade plus avancé, et que, par contre, les mœurs du clergé et du peuple sont moins austères que dans l'Église wisigothique : il modifie en conséquence les canons espagnols. Ainsi le IVe concile de Tolède, innovant sur la doctrine romaine maintenue par Grégoire Ier, avait cru pouvoir dispenser les clercs de fournir à l'évêque le quart de leurs revenus, parce que sans doute les évêchés espagnols avaient déjà de riches dotations ; et pour la même raison, cette dispense de Tolède avait été adoptée comme désirable au concile de Paris de 829. Le compilateur lombard (x, 19) et Réginon de Prüm (I, 34) avaient trouvé ce désintéressement exagéré ; Burchard fait de même, et (III, 137, 138) il revient à l'ancienne discipline. Sur ce point donc, saint Isidore éprouva un échec.

Sur d'autres points, au contraire, Burchard se montre moins sévère que lui ; par exemple, il se garde bien de renouveler les anathèmes des synodes espagnols contre les prêtres mariés, qui abondaient alors dans la Germanie. De même, lui qui démarque les textes des capitulaires carolingiens, pour ne pas donner prétexte aux princes d'intervenir dans les choses ecclésiastiques, a sciemment omis toute citation des nombreux décrets émis en ce sens par les conciles de Tolède, comme le sixième canon du XIIe concile, qui était pourtant dans ses Fausses Décrétales.

1. P. Fournier, l. c., p. 55.

§ III. — Après Burchard

En Allemagne. — En France : Yves de Chartres. — En Italie : Bonizo, etc. En Espagne. — Conclusion.

Des rejetons du décret de Burchard, où qu'ils se soient propagés, disons tout de suite que saint Isidore n'a aucune gloire à tirer : presque tout ce qu'on verra de nouveau sous son nom ou sous le titre des conciles espagnols, est apocryphe.

Le succès du « Décret » s'affirma d'abord en Allemagne, tellement que, vingt ans après son apparition, on voulut, en Bavière, faire plus colossal encore : on fit la « collection en douze livres », dont on a dit l'essentiel précédemment : aucune glane dans le champ isidorien[1]. Et même ce qu'on y emprunte de neuf, p. ex. Étymologies, livre VI, chapitre XVI, la fameuse préface de l'*Hispana*, est mis sous un faux titre : « *Ex novellis legis romanæ* » ; ou au contraire on met sous le titre : *Ex. c. Toletano*, c. 105 : *Ut in anno bis concilia celebrentur*... des textes apocryphes plus ou moins inspirés du IVe concile de Tolède.

En France, le fourrier de l'évêque Burchard de Worms fut Yves, évêque de Chartres, l'auteur responsable de la *Panormia*, et l'inspirateur de la collection en trois livres, le vulgarisateur du Décret qui porte son nom. En ces deux premiers ouvrages, en effet, si l'on trouve « la législation traditionnelle de l'Église de France[2] », on y retrouve aussi des emprunts faits à la *Collectio Britannica* de l'Angleterre catholique, mais aucun souvenir pour la législation de l'Espagne désormais musulmane. Au contraire, à l'Allemagne Yves emprunte presque tout entier son Décret de Burchard : « sur 3.760 fragments du Décret d'Yves, 1.600 au moins ont été extraits de celui de Burchard ». Ce qui lui donne cependant une physionomie particulière, ce sont les textes historiques et patristiques qu'il a incorporés, et qui en font par endroits, comme une marqueterie théologique.

De ce chef, saint Isidore aurait quelques chances de jouer un rôle. On ne le trouvera pourtant pas cité une seule fois

1. Voir plus haut, p. 449.
2. FOURNIER, *Les Collections canoniques attribuées à Yves de Chartres*. Bibl. Ecole Chartes, 1897, p. 76.

dans le second livre, tout théologique, sur l'Eucharistie, tandis que les deux définitions tirées des Étymologies lui viennent par Burchard ; et il n'y a rien de plus[1].

Dans la partie proprement législative du Décret, un ami de saint Isidore aura bien des espérances, suivies de bien des déceptions. Pour en donner une idée concrète, je prends la première page venue : le livre V, chapitres 183 à 195 sur les évêques.

C. 183 : *Ex epistola Anteri papæ episcopis per Beticam*, c'est du Pseudo-Isidore pour les translations d'évêques.

C. 189 : *Ex conc. Spalensi*, c. 4 : *Ut episcopus singulis annis parœciam suam circumeat :* c'est encore un apocryphe des *Capitula Angilramni* passé dans Burchard et chez Yves.

C. 191 : *Ex concilio Bracarensi II*, c. 1 : c'est enfin un décret, écourté mais authentique, de l'*Hispana*.

C. 192 et 193 : *Ex conc. Toletano* c. 5 et 10 : ces derniers chiffres sont faux ; nous avons du moins là du saint Isidore authentique (IVe concile de Tolède, c. 31).

C. 195 : *Ex concilio Bracarensi, cap.* 9 : c'est bien le canon 9, mais du IIe concile de Séville[2] « *contra laicos œconomos* » ; c'est encore l'œuvre authentique de saint Isidore, mais démarquée.

Disons ici, pour donner une idée d'ensemble de ces démarquages, que Mansi a publié, en appendice du Ier concile de Tolède de l'an 400[3], une série de vingt-neuf prétendus canons de Tolède « *vel corrupte vel falso citata, cum in his conciliis non inveniantur* ». Les fausses attributions sont le fait de Burchard de Worms ou d'Yves de Chartres, le plus souvent ; mais d'autres remontent aux Faux Capitulaires de Benoît Lévite, tandis que quelques-unes sont attribuables à Bernard de Pavie ou à Gratien lui-même.

On voit par ces quelques exemples quelle connaissance approfondie des sources canoniques serait nécessaire pour apprécier l'action réelle de saint Isidore sur des collections si vastes et souvent si fautives. On n'avait aucune idée de la critique des textes, et quand on empruntait aux Fausses Décrétales,

1. L'une a sa référence, l'autre ne l'a pas : il n'y a donc pas à faire grand fond là-dessus.

2. L'erreur doit venir, ici comme ailleurs, de Burchard, qui a accoutumé de citer sous le titre *Braccar. conc.* les deux conciles de Séville (v. g., l. I, c. XCI) placés à la suite dans Ps.-Isidore.

3. *Concil. ampliss. collectio*, t. III, col. 1007-1014.



on croyait rendre hommage à saint Isidore, alors que l'on manipulait constamment ses œuvres véritables, dissimulées sous des noms d'emprunt.

Il n'y a donc pas à se scandaliser si, dans la *Panormie*, résumé du Décret fait par les soins de l'évêque de Chartres, muni par lui de sous-titres et de sommaires, destiné à cause de sa clarté à une diffusion aussi grande en France que celle du Burchard outre-Rhin, — il n'y a pas à se scandaliser, dis-je, si, dans ce manuel, les attributions sont encore plus fautives dans que le *Décret*, et ne dénotent acquisition nouvelle provenant de l'Espagne.

Le cas de la *Collectio tripartita* demanderait ici un supplément de précisions, parce qu'il a mis en relief le rôle d'Isidore au IIe concile de Séville[1]. Il le cite abondamment, et — chose curieuse — parmi les Pères grecs. Plus qu'aucun autre canoniste de son siècle, Yves a suivi le texte et le plan du Pseudo-Isidore.



Avec l'évêque Anselme de Lucques, le cardinal Deusdedit et le cardinal Grégoire, l'auteur mystérieux du *Polycarpus*, nous revenons en Italie au temps de la réaction la plus intransigeante de Grégoire VII. Il se fait alors un retour instinctif à la documentation romanisante de l'*Anselmo dedicata*. Mais on ne peut rien dire de précis sur ces collections. L'une d'elles, celle de Deusdedit, a été éditée convenablement par Glanwell, mais sans introduction critique sur les sources[2]. Le travail est sur le métier, dans l'officine de M. Paul Fournier, qui, dès maintenant, a découragé nos espoirs de voir dans ces collections italiennes un regain d'influence isidorienne. Dans des notes du cardinal Pitra sur le Deusdedit du Vatican 3883, on trouve cette mention trop vague : « *Citantur, præter epistolas Pontificum concisas et Isidoriana, inter Patres Cyprianus, Ambrosius, Hilarius, Augustinus, Isidorus*[3]. »

1. Cf. Fournier, o. c., *Ecole des Chartes*, 1896, p. 673, fait remarquer que le IIe concile de Séville y est intitulé : « *Cui interfuit Ysidorus.* » Il est passé ainsi avec ce titre dans la *Cæsaraugustana*.

2. Wolf de Glanwell, *Die Kan. sammlung. des Kard. Deusdedit*, Paderborn, 1905.

3. Cette recension a été étudiée par E. Stevenson, *Osservazioni sulla c. canon di Deus dedit*, Rome, 1885. Ballerini fait remarquer (l. IV, c. xvi, n. 4) que le cardinal Deusdedit a dû utiliser le codex du Latran, maintenant Vatican 1342, pour ses conciles, qu'il donne tantôt selon la *Dionysiana*, tantôt selon la *Prisca*, tantôt selon l'*Isidoriana*, tout comme ce codex. Or c'est un Pseudo-Isidore ; donc, en somme, l'*Hispana* s'y trouve coupée en petits morceaux.

De même, pour Anselme de Lucques, il y a bien une bonne édition de la recension primitive par M. Thaner[1], mais aucun relevé détaillé de ses citations. Les études de Maï et de Theiner ne signalent, parmi ses sources, parfois si anciennes, aucun texte nouveau d'Isidore.

Quand, vers 1110, le cardinal Grégoire, dans son *Polycarpus*, vint compléter Anselme de Lucques et Deusdedit, il prit ses matériaux dans le Faux Isidore, mais il affecta, comme eux, de ne pas toucher au Décret de Burchard. La veine de Burchard de Worms paraissait en effet, irrémédiablement compromise chez les canonistes romains de l'époque de Grégoire VII; du même coup, c'était une masse de textes conciliaires de l'*Hispana* ou des « Sentences » d'Isidore qui, charriées par ce torrent, se trouvaient arrêtées au pied des Alpes ou du moins des Apennins.

Le premier « grégorianiste » qui mit fin à cet ostracisme fut Bonizo de Sutri, qui avait donné assez de gages à la cause, en paroles et en actes, pour n'être pas soupçonné d'impérialisme. « Il lui a demandé [à Burchard] à peu près la moitié des textes qu'il a cités[2]. » Mais comme il y va timidement, et comme ses timidités mêmes sont honorables pour la législation wisigothique! Alors qu'il élimine de ses extraits de Burchard les textes conciliaires non reconnus à Rome, ou du moins les *inscriptiones* des conciles francs qui risqueraient de passer pour impérialistes, il réédite en pleine lumière les conciles de l'Espagne wisigothique, où pourtant l'ingérence de l'État était si insupportable. Le temps a tout effacé, et aussi le bon renom de saint Isidore, le docteur catholique.

Ce qui montre qu'en effet saint Isidore couvre sa marchandise, c'est que, dans la seconde série des sources de Bonizo, communes à lui et à ses partisans, Anselme et Deusdedit, les citations de saint Isidore sont fréquentes. Ces sources consistent pour une bonne part, dit M. Fournier, en « textes tirés des écrits des Pères de l'Église latine connus d'ancienne date : saint Augustin, saint Jérôme, saint Ambroise ». Le même auteur ajoute ailleurs saint Grégoire, naturellement, et saint Cyprien qui complétait alors — avec parfois saint Hilaire — la liste des grands docteurs. Mais, bien que saint Isidore, tard venu, n'ait jamais pris place en cette Pléiade, dans les recueils

1. *Anselmi Lucensis Collectio canonum*. Thaner, Innsbrück, 1906.
2. P. FOURNIER, *Les sources canoniques de B. de Sutri*. Extrait de la *Bibl. de l'École des Chartes*, 1917, p. 6.



canoniques du moins, il dispute avantageusement la place à plusieurs d'entre eux.

On pourra le voir dans la liste suivante d'extraits du « *Liber de vita christiana* », tirée des notes du Cardinal Pitra :

Au livre V, *De presbyteris*, fol. 105-121, *De regula canonicorum*, *Isidorus* est cité entre *Calistus* (fausse décrétale) et *Celestinus* ;

Au livre VI, *De monachis*, *Isidorus*, entre *Hilarius papa* et *Silvester* ;

Au livre VII, *De regibus*, *Isidorus* après un *Concil. Toletanum* sous ce titre significatif : « *Quod nullus contumax existat regiæ potestatis. Quod nullus, sive clericus sive laicus, vivente rege, futurum seligere præsumat.* » Le livre VII tout entier, sonne la même note de loyalisme, écho de l'évêque de Séville. Mais ce n'est pas, peut-on dire, la note dominante, ni de cette littérature grégorienne, ni de l'ouvrage de Bonizo en particulier. Voilà pourquoi ces citations quasi-malsonnantes sont à signaler.

Au livre VIII, notons des emprunts pour les questions *de subjectis*, *de decimis dandis*, *qualiter legale coniugium celebrari debeat*, et *qualiter christiano sub sacerdotum obedientia sine querela vivere oporteat*. Voilà bien le son fondamental de la législation canonique espagnole : aussi Bonizon ne lui a pas emprunté moins de trois décrets des conciles d'Elvire, de Lérida et de Tolède. Dans la même note austère, le livre IX sur la pénitence privée fournit un texte d'Isidore, et le livre X sur la pénitence publique, un texte du concile de Lérida.

*
* *

Enfin, si d'Italie nous passons en Espagne, il faut s'attendre à trouver quelques citations neuves, non seulement des œuvres littéraires d'Isidore, mais aussi de l'*Hispana* dont on copiait encore à cette époque de beaux exemplaires dans la péninsule peu à peu reconquise sur les Maures. En effet, la *Cæsaraugustana*, composée dans le Nord de l'Espagne ou le Sud de l'Aquitaine, entre 1110 et 1125, nous a conservé pour le concile isidorien de Séville la mention : *cui interfuit Ysidorus* qui se trouvait, il est vrai, dans la *Tripartita*, collection française attribuée à Yves de Chartres. On y lit aussi plusieurs fragments d'écrits isidoriens, en particulier sur l'autorité de

la loi, et surtout, dans une deuxième recension, la lettre d'Isidore « *ad Laudrufredum* » *(sic)*, qui passait enfin des recueils d'*excerpta* dans une vraie collection canonique, et prenait ainsi le chemin du *Décret* de Gratien. Celui-ci fit grand cas, comme on sait, de cette *Cæsaraugustana*, soit dans son texte éparpillé, soit dans la recension ordonnée en *Quæstiones* que nous a conservée le manuscrit de Naples XII, A. 27[1].

Parmi les collections issues du Décret de Burchard, plusieurs ont fait quelques emprunts nouveaux au texte isidorien des conciles orientaux, sans qu'on puisse toujours dire s'ils les ont copiés sur une collection espagnole ou sur un recueil gallican pseudo-isidorien. P. Fournier[2] signale une collection de Saint-Hilaire de Poitiers, de la fin du XIe siècle, représentée par deux manuscrits : elle ajoute à ses extraits de Burchard, les canons de Nicée, d'Antioche, de Chalcédoine, de Constantinople et d'Éphèse, mais avec des variantes et des coupures.

Voici un autre extrait du Décret de la même époque, mais italien celui-là et assez peu original. D'après l'échantillon de sa manière donné par P. Fournier,[3] on conclura que le compilateur avait les Étymologies, le *De officiis* d'Isidore de Séville, et une collection *Hispana*, ouverts aux bonnes pages. Le célèbre chapitre des Étymologies sur « les quatre vénérables synodes », puis une définition de l'office épiscopal *ex dictis Ysidori*, enfin un canon attribué à un concile de Séville, se lisent au premier livre.

*
* *

Mieux que personne, nous apercevons tout ce qu'une énumération purement matérielle des emprunts aux textes isidoriens, peut avoir de décevant et même de trompeur. Comme nous l'avons vu dans les derniers en date de ces canonistes et dans Burchard lui-même, il peut arriver que tel décret de l'Espagne wisigothique ait été colporté à travers les collections par respect pour saint Isidore ou par manie archéologique. Ainsi en est-il du canon du IVe concile de Tolède qui excommunie quiconque manque au serment de fidélité fait au roi : il a

1. P. Fournier, *La collection canonique Cæsaraugustana. Revue d'histoire du Droit français*, 1921, extr., p. 71-75.
2. P. Fournier, *De quelques collections canoniques issues du Décret de Burchard*, dans *Mélanges Paul Fabre*, Picard, 1902, p. 206, notes 4 et 5.
3. L. c., p. 196.

passé du Décret de Burchard xii, 21, dans celui d'Yves de Chartres (xii, 78), dans celui de Gratien (c. xxii, q. v, c. 19, Palea), et même dans Bonizo de Sutri qui est l'adversaire acharné des Empereurs !

Il faudrait donc corriger la fausse impression que pourrait laisser notre énumération, en signalant les grandes idées isidoriennes qui furent admises avec plus d'unanimité et de conviction par les canonistes du haut Moyen Age.

L'une de celles-là fut assurément la définition, ou plutôt le large programme du prince chrétien donné par Isidore dans ses Sentences, livre III, chapitres xlviii-liii[1]. Elle est « passée dans le droit du Moyen Age, dit M. Mourret, par les capitulaires de Charlemagne (?), les traités canoniques de Jonas, d'Hincmar et d'Abbon, les conciles de Paris de 829 et de Trosly en 909, invoquée au xie siècle par saint Grégoire VII[2] ». Ajoutons qu'on la trouve par fragments dans le Décret de Burchard en deux endroits (xv, 38-43 ; xvi, 25-29), dans celui d'Yves de Chartres (xvi, 39-45) et dans la collection du cardinal Deusdedit (ix, 108). C'est dire que toute l'Europe chrétienne communiait dans cet idéal entrevu par le docteur espagnol « d'un défenseur attentif des églises et des pauvres, d'un juge suprême qui laisse monter vers lui la plainte des opprimés ». Certainement cette vision ne fut pas étrangère au mouvement qui poussa les églises vers l'Empire, et plus tard les communes vers le roi de France et son Parlement.

Il n'en est plus de même sur la question des rapports de l'Église et de l'État. Si la tradition canonique n'a jamais varié pour voir dans le roi l'instrument de Dieu, et pour lui prêcher le respect de la justice, elle n'a pas eu, aux différentes époques de la vie de l'Église, la même conception de la coopération à lui demander. Résumant ces controverses et ces palinodies, Carlyle a pu « montrer comment au ixe siècle, il y eut une poussée générale vers la théorie de la séparation des deux pouvoirs, bien qu'en fait chaque autorité en fût venue à avoir fort à dire dans la sphère de l'autre..., avec un minimum de friction cependant ; tandis qu'au xie siècle, tout cela change et nous trouvons chaque autorité répudiant avec véhémence les réclamations de l'autre pour être seule maîtresse en son domaine, et même pour s'efforcer de reven-

1. P. L., t. LXXXIII, col. 718-725.
2. F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, t. III, p. 249.



diquer, voire d'étendre son pouvoir au delà de son exercice actuel[1] ».

De toutes façons, on le voit, c'était une répudiation des idées de saint Isidore sur l'étroite coopération des deux pouvoirs[2]. Ce souvenir flottait dans les imaginations, mais comme un idéal impossible à atteindre ou même indésirable. Aussi ne faut-il pas attacher grande importance à la présence obstinée de ces textes isidoriens dans les œuvres des canonistes du bas Moyen Age. C'étaient, en somme, les théologiens scolastiques et les légistes qui donnaient le ton dans les Écoles ; or, ils se mettaient à l'école de l'antiquité et abandonnaient pour autant les idées de saint Isidore et de saint Augustin sur l'union des deux pouvoirs dans les vues de Dieu[3]. Il faudrait descendre, pour les retrouver, tout au fond de la pensée et de la vie du Moyen Age, qui resta toujours isidorien, malgré ses nouveaux maîtres.

§ IV. — Saint Isidore et Gratien

1° Le Décret de Gratien

Le procédé concordiste de Gratien appliqué à la notion isidorienne de loi. — Citations des conciles espagnols et des écrits isidoriens.

Dans les canonistes des xe et xie siècles, dans la compilation d'un Burchard ou d'un Bonizo, nous n'avons pas été sans surprendre telle citation de saint Isidore qui faisait tache, pour ainsi dire. C'est que ces compilateurs sont avant tout des mosaïstes qui amassent des textes de détail, sans se préoccuper extrêmement de les accorder avec tel autre texte d'inspiration différente, moins encore de les harmoniser avec l'ensemble de leur législation.

Seul, Yves de Chartres, en 1095, dans la préface de sa *Panormia*[4], avait donné quelques principes féconds de conciliation

1. Carlyle, *Mediæval political theory*, t. II, p. 199.
2. On peut comparer par exemple le dernier chapitre du IVe concile de Tolède, sur le serment de fidélité au roi, avec Rufin, *Summa decretorum*, *Disp. XXV*, 1.
3. Gierke (O. von). *Les théories politiques du Moyen Age*, p. 96-100.
4. P. L., t. CLXI, col. 1041 et 47.

des canons anciens, les uns s'inspirant de la thèse, les autres exprimant l'hypothèse[1]; il avait donné quelques exemples. Cet essai avait été remarqué et placé en tête du Décret qui lui était attribué. Alger, vingt-cinq ans plus tard, en tirait le titre même et le sujet de son livre : *De misericordia et justitia.* Mais enfin ce n'était là qu'un procédé de fortune pour résoudre quelques difficultés.

Il fallait attendre Gratien et son Décret pour opérer « la concorde des canons discordants », et pour donner une exposition un peu systématique de la législation canonique[2].

Cette incertitude et ce disparate tiennent à ce fait, d'expérience presque banale, que « des hommes peuvent être pendant longtemps gouvernés par un système de lois, ou par une organisation politique particulière, avant de se demander quels sont les principes des relations politiques ou sociales représentées par ce système de lois[3] ». Il devait en être ainsi des canonistes les plus experts du Moyen Age, avant l'éclosion de l'École de Bologne. Encore ne peut-on dire que Gratien lui-même ait pris conscience nette des directives qu'il trouvait en ses auteurs divers. Il faudra arriver à saint Thomas et aux Sommistes du XIIIe siècle pour avoir raison de ces perpétuels « *Sic et non* », que leurs devanciers avaient essayé de faire concorder, en droit canonique comme en théologie, par les procédés de la simple dialectique.

On peut vérifier ces assertions au sujet de la notion primordiale de loi, telle qu'elle se trouve définie en plusieurs passages du Ve livre des Étymologies. Tandis que les anciens canonistes, assembleurs de textes positifs, avaient quasi négligé ces définitions abstraites, Yves de Chartres, lui, en avait retenu une seule[4] : « *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens*, etc. (Etym., V, 21). C'était donc une définition tout expérimentale de la loi humaine et qui suggérerait une idée très empirique du système de saint Isidore. Yves de Chartres oubliait que le saint a dit ailleurs, dans une de ces étymologies dont il a le secret : « *Jus*

1. M. Fournier a justement rapproché cette préface de la préface du livre fameux : le *Sic et Non*, dans laquelle, quelques années après, Abailard développait des principes analogues pour la solution des problèmes de philosophie.

2. La caractéristique de ces deux générations de canonistes est bien donnée par CARLYLE, *Mediæval political Theory*, vol. II. p. 97.

3. CARLYLE. *Mediæval political theory in the West*, vol. II, p. 5.

4. Décret IV, 168, et Panormie II, 158.

est dictum quia justum est. » (Étym., V, 3), distinguant, selon la tradition romaine, le droit éternel et le droit établi[1].

Gratien a bien le sentiment de cette distinction (Décret, distinction I) ; aussi la met-il en première place, et trouve-t-il dans les Étymologies le passage le mieux approprié à sa pensée : « *Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure et moribus... Hinc Isidorus in V. libro Ethimologiarum ait : c.* 1 : « *Omnes leges aut divinæ sunt, aut humanæ.* » Qu'il rencontre par la suite une autre division, celle-là tripartite, entre « droit naturel, droit des gens et droit civil » (Étym., l. V, 4), il n'aura pas de peine à la faire concorder avec la première en assimilant la loi naturelle à la loi divine, et les deux autres à la loi humaine.

Cette loi humaine — droit des citoyens ou droit international — est donc l'expression des mœurs et des coutumes d'un pays donné : c'est à chaque législateur de voir si sa loi répond à cette condition. Voilà l'utilisation la plus topique de la définition isidorienne citée par Yves de Chartres. Mais Gratien creuse cette notion même et distingue la loi écrite de la loi purement traditionnelle : voilà l'occasion toute trouvée d'une nouvelle citation des Étymologies, livre V (c. 3), et d'une première « *canonum concordantia* ». Ce n'est plus, on le voit, une marqueterie de textes juxtaposés d'Isidore de Séville, mais un édifice savamment équilibré et divisé, où l'auteur des Étymologies reconnaîtrait à peine sa pensée primitive de compilateur, tant ses textes s'y trouvent remis en place et contrebuttés les uns par les autres. Ainsi, le Décret fait remarquer que toute la force d'une loi coutumière lui vient en définitive de sa conformité à la loi éternelle. (Décr. Dist. I, pars 2).

Est-ce à dire que le dernier mot reste à Gratien dans ce travail en profondeur ? Non, sans doute, comme on le verra en comparant ses distinctions sèches aux amples thèses de saint Thomas d'Aquin dans la Ia IIae. Mais on ne lui en demandait pas tant.

*
* *

On aurait pu croire que ce travail réfléchi aurait amené Gratien à considérer le contexte de tant de passages pris par fragments. Mais il n'en fut rien : « C'est bien rarement, *per-*

1. Carlyle, o. c., p. 153.

rare, dit Friedberg, en sa préface au Décret, qu'il alla consulter ses auteurs[1] ; il se borna à reproduire les citations des collections canoniques », telles que les lui donnait la « Collection tripartite[2] », qui, comme nous l'avons dit, avait conservé une *Hispana* de recension pseudo-isidorienne, telles surtout que les avait démarquées le Décret de Burchard, dont l'usage par Gratien me semble encore plus exclusif que ne le dit Friedberg. En voici un indice :

Parmi les sources conciliaires espagnoles du Décret, Friedberg note très complètement :

12	canons du		concile	d'Elvire ;
1	—	1er	—	de Saragosse ;
9	—	1er	—	Tolède ;
9	—	.	—	Terragone ;
5	—		—	Gérone ;
3	—	2e	—	Tolède ;
10	—		—	Lérida ;
3	—	1er	—	Braga ;
7	—	2e	—	—
12	—	3e	—	Tolède ;
10	—	2e	—	Séville, de saint Isidore ;
35	—	4e	—	Tolède, de saint Isidore ; dont

quatre sont cités deux ou trois fois.

C'était une consécration assez éclatante, semble-t-il, de l'œuvre législative de saint Isidore, que la majeure partie de cette œuvre passât dans le Corps du droit, et l'on serait tenté d'en être reconnaissant à Gratien. Il faut bien reconnaître pourtant qu'il n'a fait que reprendre la masse des documents isidoriens que Burchard avait employés déjà, et, qu'il avait lui-même trouvés dans la circulation depuis le Pseudo-Isidore. C'est donc plutôt à Burchard que doivent aller nos remerciements, et aussi nos reproches.

Que l'on considère, en effet, l'état dans lequel se trouvent désormais les décrets des conciles de saint Isidore. Non seulement on y a mêlé des documents apocryphes, dont quelques-uns sont contemporains des Fausses Décrétales, tels le 2e canon d'un prétendu IIe concile de Séville, qui parut d'abord dans les *Capitula Angilramni ;* mais encore certains décrets, très

1. Friedberg, *Corpus Juris canonici*, préface, p. xlii.
2. L. c., p. 22.

authentiques ceux-là, de ce vrai II[e] concile, sont toujours apportés, depuis Burchard, sous le nom de concile de Braga. Or, certaines de ces fausses attributions avaient eu beau être corrigées par Yves de Chartres ou par d'autres, elles sont maintenues dans le Décret de Gratien parce qu'elles étaient dans le Décret de Burchard. Ainsi, caus. XI, q. III, c. 64, Gratien s'oppose un certain concile de Mayence, qui n'est autre que notre IV[e] concile de Tolède en son canon 28. Or, cette erreur s'étant propagée de Burchard II, 192 à la *Tripartita*, p. 2, 37, 8 et au *Polycarpus* II, 36, 1, Gratien ne fut pas impressionné par la cote exacte qui s'était maintenue de l'*Anselmo dedicata* II, 140 jusqu'aux deux collections d'Yves de Chartres.

Le texte cité ici du IV[e] concile de Tolède, concernant les prêtres injustement accusés, semble bien sévère à Gratien, et caractérise, en effet, la manière forte de saint Isidore. Aussi le « concordiste » fait les distinctions nécessaires, qui rendent à ce décret sa portée exacte, en le préparant à rentrer, muni de sa fiche de probabilité, dans les Sommes de l'âge suivant. On voit par cet exemple l'usage que fit Gratien des œuvres législatives du docteur espagnol, et le service qu'il leur rendit.

Pour ses écrits, il les utilise dans la même proportion, c'est-à-dire dans la mesure où ils ont été déjà employés dans les collections étudiées plus haut.

L'épître à Mason est citée D. 50, c. 28 ;

l'épître à Leufroy est citée D. 25, c. 1 ;

la *Regula monachorum* trois fois, mais sous des noms fautifs ;

les Synonymes sont cités en cinq passages : I, 10 ; I, 77 ; II, 1, 16, 58 ;

le *De eccl. officiis*, 5 fois seulement I, 43 ; II, 2, 16, 20, 25, car la discipline liturgique s'était modifiée ;

les *Sentences*, appelées d'après leur incipit : *De summo Bono*, ont l'honneur de dix-neuf citations, parce que cette morale des siècles ne passe point. On remarque en particulier l'utilisation large du livre III, c. 54 sur la gratuité de la justice, mis tantôt sous le nom de saint Grégoire, tantôt sous celui de « VIII[e] Synode »(?). Il y est fort bien interprété ; de même le chapitre 13 de ce même livre qui a toute une histoire après Gratien[1].

1. Ce passage a été démarqué, quelques années après l'apparition du Décret par l'anonyme cistercien auteur du *Dialogus inter mon. Cluniac et Cisterc.* MARTÈNE, *Thesaurus anecdotorum*, t. V. col. 1580.

Quant à son livre des Étymologies, la liste de ces emprunts a été dressée par Friedberg dans son édition critique du *Corpus juris*[1]; ce sont les passages suivants : I, 5; II, 10; V, 1-26; VI, 16; VII, 12; VIII, 5, 9; IX, 5, 7; XVIII, 1, en trente-six citations.

Comme on le voit, les principaux emprunts sont faits au livre Ve des Étymologies, qui est intitulé : *De legibus et temporibus*, et principalement consacré aux sources juridiques. On peut constater que la première distinction du Décret, toute en définitions et divisions scolastiques, est prise presque en entier et mot à mot à ce Ve livre d'Isidore. Gratien le note expressément à plusieurs reprises : *Hinc Isidorus in* 5. *lib. Etymol. c.* 3, *ait : Omnes leges aut divinæ sunt aut humanæ, etc...* Les correcteurs de Grégoire XIII ont eu soin d'indiquer en marge de leur édition les autres références, qui, en ce premier paragraphe, sont très nombreuses.

Il fallait signaler ces emprunts tardifs de Gratien, dernier écho de la grande voix du docteur espagnol dans la législation ecclésiastique. Il fallait ici les signaler, parce que ces définitions juridiques du livre Ve des Étymologies, de même que la notion du pouvoir civil empruntée aux Sentences (Décret, Dist., IX, 2), se rapportant plutôt à la science du droit en général qu'à la codification des décrets canoniques, n'avaient pas, que je sache, été mises en relief dans les collections canoniques antérieures à l'âge scolastique. Au contraire, dans ce Décret du milieu du XIIe siècle, elles sont à la place d'honneur, et dominent, pour ainsi dire, toute la compilation.

Mais on admettra que ce rôle magistral confié à Isidore, pour être nouveau, est plus théorique que pratique, plus littéraire même que juridique, d'autant que, si les définitions du maître espagnol, copiées plus ou moins servilement des juristes romains, ont été parfois adoptées de préférence à celles de ces juristes païens, par exemple la définition de la loi naturelle[2], d'autres fois, elles ont été modifiées ou complétées sans scrupule par Gratien : ainsi, dès le chapitre IV de la première distinction, il change une expression assez concise d'Isidore : *Mos autem longa consuetudo est de moribus tracta consuetudo tantumdem*[3], en cette autre bien autrement claire : *de moribus*

1. Friedberg, *Corpus juris canonici*. Introd., p. xxxvii.
2. Décret Dist. I 7, reproduit Étymol. V. 4 et non pas Ulpien réfuté par Rufin et Etienne de Tournai.
3. Texte fourni par les trois familles de mss. de l'*Abrégé juridique*, publié par J. Tardif, *Mélanges J. Havet*, p. 674.

tantummodo tracta[1]; cela répond d'ailleurs à la pensée de saint Isidore, qui venait d'écrire : *Mos est vetustate probata consuetudo, sive lex non scripta.*

2° Les Correcteurs romains du Décret

Les Correcteurs romains du Décret se trouvèrent parfois en face de leçons divergentes des citations isidoriennes. Que faire ? Suivant leur programme ils laissèrent la leçon fautive, quand elle était rectifiée ou appuyée par la Glose ; mais, dans ce dernier cas, ils devaient la corriger dans une note marginale. Ils vont jusqu'à signaler l'addition de *autem* dans la phrase : *Jus autem aut naturale...* Quand le texte original d'Isidore semble être aussi la véritable lecture du texte de Gratien, la commission romaine fait œuvre de critique, méritoire en somme pour l'époque : *Successio. In tribus codicibus manuscriptis Isidori et aliquot Gratiani legitur : liberorum susceptio... quæ lectio convenit cum l. I ff. de justitia et iure* 2. *Hinc descendit.* C'était essayer sur un point de détail de rétablir le texte même des Étymologies en remontant à ses sources. Dans un autre passage devenu classique, sur les conciles, les Correcteurs ne réussirent pas à rétablir l'orthographe originale *conscilium,* sur laquelle Isidore faisait ici un jeu de mots[2].

D'autres fois les *Correctores* durent amender textes et références. Bien imprudent, en effet, qui prétendrait que Gratien a toujours respecté les textes ou les titres des citations d'Isidore de Séville qu'il trouvait dans ses documents. Voici par exemple le célèbre texte des Étymologies sur les degrés de parenté qui figure au Décret (c. XXXV, Q. 5, c. 5 : *Quod autem frater..*) avec l'attribution à un pape Alexandre. « Or, ce texte n'est pas l'œuvre du pape saint Alexandre Ier, non plus que d'Alexandre II. Les *Correctores* de Gratien ont indiqué la source de l'erreur. Dans la collection dite *Polycarpus*, ce fragment suit immédiatement, sans aucune désignation d'auteur, la célèbre décrétale d'Alexandre II sur les degrés de parenté. Ces deux textes forment, l'un le c. 62, l'autre le c. 63 du titre IV du VIe livre du *Polycarpus*. Gratien a trouvé ce texte dans le *Polycarpus*

1. Il ne faut pas leur en faire un fort grief, puisque Arevalo et Migne après lui, donnent la même leçon fautive.
2. Voir la note d'Arevalo sur ce libre VI, ch. XVI, n. 12 des Etymologies, P. L, t. XXXII, col. 244.

et s'en est emparé, croyant y rencontrer un complément de la décrétale d'Alexandre II[1]. »

On comprendra que nous n'ayons pas à passer en revue les *Dicta Gratiani*, non plus que les notes des *Correctores Romani*; car cette utilisation et révision d'Isidore est d'ordre plutôt littéraire que juridique, et déborde les recherches d'ordre historico-canonique que nous nous sommes proposées.

Une question aurait pu les arrêter quelque peu : celle de savoir si Gratien avait utilisé un manuscrit complet des Étymologies, ou un de ces abrégés juridiques qui avaient cours en Italie, bien que composés en France ou en Espagne aux temps carolingiens, et intitulés soit : *De legibus humanis et divinis*, ou encore *Incipiunt quæstiones de variis vocabulis in lege*; — soit *Liber Isidori de legibus*, ou moins correctement : *Incipiunt concordias canonice vel leges Romanorum*, sur lesquels J. Tardif a attiré l'attention[2]. Or, ce n'est certainement pas un de ces derniers abrégés que Gratien consulta, puisque s'ils commencent comme le Décret lui-même, par le chapitre II du livre Ve, ils disposent ensuite leurs extraits dans un ordre un peu différent. Ce n'est pas non plus l'abrégé *De legibus*, qui commence toujours par le chapitre I du même livre Ve. Comme les deux premiers textes ne sont pas dans les collections antérieures à Gratien (cf. Friedberg), celui-ci a donc recouru à un texte complet des Étymologies, et c'est ce qu'ils auraient pu mettre en relief.

Les études sur le « Décret » ne firent donc qu'accroître la gloire d'Isidore. Il passait toujours d'ailleurs pour le Maître des Décrétales, si bien que les Correcteurs du *Corpus juris canonici* de Grégoire XIII, en 1582, s'appuient encore sur Hincmar et sur Trithème, pour dire, avec une certaine timidité pourtant : « *Isidorum hunc Igmarus, archiepiscopus Remensis, in libro de Synodis, celeberrimum illum Hispalensem fuisse affirmat, a quo etiam testatur Trithemius librum Decretorum esse conscriptum; ac certe multa verba, quæ in Præfatione hujus collectionis leguntur, sunt in libro quinto Ethymologiarum*[3]. »

S'ils sont un peu hésitants, c'est qu'ils aperçoivent des contradictions sur certains sujets entre les deux Isidore[4].

1. P. Fournier, *Les origines du décret de Gratien*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1901, p. 111.
2 Tardif, dans Mélanges J. Havet, p. 150.
3. *Corpus juris canonici. Ad lectorem*. Lugduni, 1616.
4. Ainsi à propos des Canons Apostoliques, que l'évêque de Séville repousse et qui sont admis par le Pseudo-Isidore, « *si modo idem est Isidorus* ».

Et puis leurs correspondants d'Espagne, où la collection Pseudo-Isidorienne n'a pas été connue avant l'invention de l'imprimerie, devaient les avoir mis en garde contre une pareille injure envers leur grand Docteur. Du moins, — et ceci rentre davantage dans l'objet de nos recherches, qui seront ainsi conclues — parmi les documents utilisés par les *Correctores Romani* de 1582, ils signalent « de mémoire » :

Isidori collectionis canonum præfatio alia a vulgata, missa ab Archiepiscopo Tarraconensi et Alvaro Gomez ex bibliotheca ecclesiæ Toletanæ, qu'ils citent par exemple à la Distinction XVI, paragraphe 1 ; puis : « *Isidori Hispalensis regula monachorum ex Hispania.* »

De ces textes, le premier vise sans doute la préface de la collection *Hispana* avec ses variantes caractéristiques bien connues ; elles avaient été communiquées par le célèbre Antoine Augustin, archevêque de Tarragone et auteur des dialogues *De emendatione Gratiani*[1]. Ce savant avait dû envoyer les variantes de son cher *Liber Tarraconensis*, qui contient en effet la préface de l'*Hispana*[2] et qui venait du monastère catalan de Poplet[3].

Ils avaient d'ailleurs les œuvres complètes de saint Isidore d'après un manuscrit du monastère napolitain de Saint-Augustin *in Carbonaria*, et spécialement la lettre d'Isidore à Leufroy, d'après un manuscrit de la Minerve.

3° Les canonistes postérieurs

Après Gratien, ses commentateurs et éditeurs n'ont fait que signaler les emprunts faits par lui à saint Isidore, sans en ajouter de nouveaux, parce que peut-être eussent-ils été en peine d'en trouver d'autres dans l'œuvre authentique de l'évêque de Séville. D'ailleurs c'était assez pour sa gloire que ce frontispice isidorien donné au Décret, joint à ce corps de décrétales et de conciles qui avait, à l'époque précédente, constitué le fonds de roulement des canonistes du haut Moyen Age. Je veux parler de la collection du faux Isidore, qui passait pour l'œuvre authentique de notre saint. C'est si vrai que,

1. Œuvre posthume publiée pour la première fois en 1587 ; puis avec des notes de Baluze, Paris, 1672.
2. Cf. P. Fournier, *Le Liber Tarraconensis.* Mélanges J. Havet, p. 259-281.
3. Arevalo s'en est servi ensuite pour son édition de S. Isidore.



lorsque l'hérésie du XVIe siècle prétendit s'appuyer sur les monuments de l'ancienne discipline, les premiers éditeurs des grandes collections conciliaires crurent faire œuvre apologétique sincère et prendre dans la panoplie de saint Isidore. Merlin, tout le premier, crut, selon sa propre expression, « trouver d'excellentes armes » dans ce qu'il appelle « l'œuvre de Bienheureux Isidore ». En réalité il ne donnait au public que l'ouvrage du Pseudo-Isidore, collection singulière où le vrai et le faux sont perpétuellement confondus[1] ! Et l'on sait, depuis la belle étude de dom Quentin, qu'en ce faisant, Merlin « avait donné le fonds sur lequel bâtirent les collecteurs suivants, qui, chose curieuse, n'ont fait qu'insérer sans cesse des pièces nouvelles dans l'œuvre du Pseudo-Isidore, depuis Crabbe et Surius jusqu'à Labbe, Coleti et Mansi. »

C'est ainsi qu'en tête de l'*Amplissima collectio* de ce dernier, qui n'a pas encore été remplacée, se lit la Préface du Pseudo-Isidore sur les quatre premiers conciles; or, ce n'est que la préface de l'*Hispana*. Dom Quentin a conté malicieusement comment ce frontispice isidorien avait été entaillé par Surius, et comment le replâtrage : *Vide paulo supra*, avait passé sans nouveau dommage dans Nicolini. Bini, plus tard, supprima le fragment déplacé, rendant ainsi la référence inintelligible dans son édition et dans l'édition *Regia*. Et c'est ce que Labbe et Mansi notent en hiéroglyphes, quand ils écrivent en marge : « *In hoc errasse Binium et R. Collectorem editione Suriana deceptos constat.* » « La préface d'Isidore avait, tant bien que mal recouvré son intégrité[2]. »

Après Gratien et par son intermédiaire, cette série de citations juridiques d'Isidore est entrée dans l'arsenal courant des canonistes et des théologiens scolastiques. Saint Thomas, pour ne parler que du principal et du mieux informé, se réfère souvent aux Étymologies : tantôt, il est vrai, pour de simples définitions du jeûne, du vol, ou de tel monstre marin, *cete*, sur lequel, pensait-on, l'encyclopédiste du Moyen Age avait tout dit, tantôt au contraire pour des notions fondamentales de morale et de droit canonique, par exemple la définition et les qualités de la loi. Alors les termes d'Isidore se trouvent commentés avec respect et profondeur dans des articles de la

1. Dom Quentin, *Mansi et les grandes collections conciliaires*, p. 10.
2. Dom Quentin, o. c., p. 107.

Somme qui sont dans les mémoires de tous les théologiens : voir, par exemple, les qualités de la loi humaine[1].

En constatant cette fortune durable d'un docteur, qui n'est pas un génie de premier ordre, et principalement d'une œuvre où il ne montre aucune qualité originale, on se prend à comparer cette influence extraordinaire à celle de Bède, de Cassiodore et des autres compilateurs du haut Moyen Age, et l'on conclut avec Joseph Tardif : « Ce n'est pas le seul exemple qu'on rencontre dans l'histoire de la civilisation, d'un ouvrage médiocre exerçant une action considérable[2] ».

Excursus

On se ferait certainement une très fausse idée du rôle posthume de saint Isidore de Séville, si l'on croyait, d'après les notes qui précèdent, que son influence s'exerça uniquement ou même principalement en matière canonique et disciplinaire. Non ; Isidore fut le grand pédagogue du Moyen Age, mais dans tous les domaines. Il fut l'inspirateur des conciles et des canonistes, mais aussi des écolâtres, des écrivains et des artistes. Il fut, en un mot, le docteur universel et universellement consulté *de omni de scibili et quibusdam aliis*.

Nous ne pouvons évidemment, sans nous éloigner de notre but, entrer en ce dédale de données hétérogènes qui formaient l'enseignement du Moyen Age, et rechercher dans les œuvres de notre auteur en quoi il a pu mériter l'éloge dithyrambique que lui adresse un Espagnol du XII[e] siècle : « *Vir iste beatissimus, a pueritia studiis litterarum traditus, Latinis, Græcis et Hebraicis litteris instructus, omnium locutionis genere formatus, in trivii eruditione conspicuus, in quadrivii instigatione perfectus, divinis et humanis legibus ad plenum eruditus*[3]... »

Quoiqu'il en soit de sa renommée de juriste, ici mentionnée fort clairement, et de la distinction, pourtant assez peu apparente chez lui, des sept arts libéraux en *trivium* et *quadrivium*[4], il est bien sûr qu'il fut le grand maître de la langue, de la science et de l'histoire. Et pour donner, en peu de mots, de cette assertion une démonstration qu'on pourrait appeler une

1. S. Thomæ *Summa theologica*, I[a] II[ae] q. xcv, art 3.
2. J. Tardif, o. c., *Mélanges J. Havet*, p. 672.
3. *Abbreviatio librorum d. Isidori* de Braulion, dans la recension interpolée publiée par les Bollandistes. P. L., t. LXXXII, col. 53.
4. Etymologies, l. I, c. II, P. L., t. LXXXII, col. 73.

preuve par *a fortiori*, il suffira de dire qu'il fut l'oracle incontesté, même dans les parties de son enseignement qui pouvaient paraître les plus frelatées à des hommes du Moyen Age. On a montré récemment comment les traditions sur les monstres et les races sauvages de l'humanité, si gênantes pour la croyance à la rédemption universelle, s'autorisaient des Étymologies de saint Isidore, livre XI, chapitre xiii. « C'est là, dit E. Mâle, que le Moyen Age, qui, d'ailleurs, connaissait Pline et Solin, vint les prendre. Raban Maur, dans son *De Universo*, copie Isidore de Séville ; Honorius d'Autun l'abrège dans son *De Imagine mundi*. C'est dans les monastères de l'ordre de Cluny, où le savoir fut toujours en honneur, ...que nous voyons représentées pour la première fois ces étranges merveilles du monde[1]. »

Il n'est point difficile de disculper l'évêque de Séville, d'avoir ainsi égaré les imaginations, car son enseignement, car toute « la science du Moyen Age, d'ailleurs, n'était pas autre chose que la science antique[2] ». Et pour le montrer, il suffit d'énumérer les auteurs qui lui ont fourni ses connaissances ethnographiques et géographiques. On arrive ainsi à dénoncer, derrière saint Isidore, saint Augustin lui-même, Ctésias et Pline l'Ancien.

Puisque nous parlons de géographie et qu'on ne peut faire une étude complète des autres sciences résumées en cette encyclopédie isidorienne, matières tout à fait étrangères à la législation ecclésiastique, voici simplement, pour fixer les idées, les résultats d'une étude comparée de la géographie d'Isidore telle qu'il l'enseigne au livre XIV, chapitres iii-vi de ses Origines[3].

La principale source, indiquée par Dressel comme par les anciens éditeurs, c'est Paul Orose, un Espagnol qui écrivit ses « Histoires » en 418. Isidore lui emprunte la division du monde en quatre parties et la grosse part de son matériel géographique. En second lieu vient saint Jérôme, utilisé surtout pour les noms propres de la Palestine et de l'Égypte. Avec Solin, largement cité, c'était tout un arsenal de connaissances nouvelles, qu'Isidore jetait dans la circulation ; Suétone et Josèphe lui donnèrent quelques noms de peuples.

1. E. Male, *L'art religieux du XIIe siècle en France*, p. 323.
2. L. c., p. 315.
3. K. Miller, *Die ältesten Weltkarten*, vi, p. 57-60.

Ces données passèrent partiellement dans Paul Diacre, Raban Maur, Guy, Lambert de Saint-Omer, Honorius d'Autun, Vincent de Beauvais, etc., mais surtout dans les deux anonymes francs : *Versus de rota mundi* de l'an 700, et *De situ orbis* de l'an 870, enfin dans Beatus qui emprunta à Isidore plusieurs des légendes de sa carte. Parmi les dix-huit manuscrits isidoriens, qui présentent aussi des cartes, deux remontent à la fin du VIIe siècle : ce sont les plus anciennes cartes que l'on connaisse. Mais elles sont très rudimentaires[1].

Pour la « Chronique » d'Isidore, nous avons maintenant la preuve manuscrite qu'elle était résumée en Gaule en 623 ; mais dans ce même manuscrit, on peut trouver, je crois, l'indice 1° que, dix ans auparavant, Isidore lui-même avait constitué un *corpus* avec les chroniques de Jérôme, d'Idace et d'Hippolyte, qui sont à la base de sa propre chronique ; et 2° que ce livret, résumé en 623, a été interpolé et utilisé par le Pseudo-Frédégaire en Bourgogne vers 660[2].

*
* *

Voilà un aperçu de l'influence d'Isidore sur la science profane et sur l'histoire. Son influence sur la langue est encore moins contestable. « Il est un livre, dit à ce propos Léon Maître[3], que les moines ne se sont pas lassés de reproduire et de consulter, ce sont les Étymologies ou Origines de saint Isidore, évêque de Séville, au VIIe siècle. Au premier abord, l'auteur n'y semble occupé que de mots ; mais il ne peut s'engager dans la définition des termes sans insister quelque peu sur chaque science... C'est une sorte d'inventaire de toutes les connaissances de son temps. Une aussi vaste encyclopédie dispensait de recourir aux auteurs originaux, souvent très rares, et donnait la clef de beaucoup de questions. Le traité *De differentiis verborum* du même auteur, faisait l'office de dictionnaire quand on se trouvait en face des mots synonymes ou homophones. »

1. On lui attribue une *Topographia Terræ-Sanctæ mystice interpretata*, « œuvre que nous croyons inédite, à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, n. G, 82 infer., mais qui intéresse plus la théologie que la géographie. » MOLINIER, *Itinera hierosolymitana*, p. 600.
2. Voir M. BAUDOT, *La question du Pseudo-Frédégaire*, dans *Le Moyen Age*, 1928, pp. 129-170.
3. L. MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques*, p. 212. L'auteur emprunte ici, en le résumant, passage d'OZANAM, *La civilisation chrétienne chez les Francs*, p. 476.

Il faut même dire que, comme manuel scolaire, le livre « des Différences », avec ses définitions sommaires, était plus indiqué que les Étymologies mêmes ; mais il était moins complet. Aussi, en dehors des cas où il se cache sous des noms vagues, comme *Dialectica* ou *Retorica Isidori*, ou même peut-être *Synonyma* — qui eût été si juste en somme — on ne le trouve dans les anciens catalogues des bibliothèques qu'à Saint-Victor au XIe siècle, et à Saint-Gall au Xe, et dans les deux cas, en compagnie des Étymologies. Saint-Riquier au IXe siècle, de même que le chapitre de Laon, Bobbio et Saint-Père de Chartres au Xe, la cathédrale de Rouen au XIIe, les monastères de Saint-Amand, de Fécamp et de Lire au XIIe siècle, n'avaient que la grande encyclopédie isidorienne, sans le dictionnaire abrégé « des Différences[1] ».

Très vite, la renommée de l'évêque de Séville se porta ainsi sur ses livres de grammaire et d'érudition ecclésiastique. A Cambrai, on conserve sous le n° 633, un glossaire écrit au VIIIe siècle en caractères lombards, mais qui est assigné à un évêque goth de la génération précédente, lequel, à ses textes classiques de Cicéron, de Virgile, d'Augustin, d'Ambroise, de Grégoire, etc... ajoute « ultimus et recentior », des citations d'Isidore.

Dans le même dépôt, sous le n° 836, on remarque un manuscrit tout proche du VIIe siècle, qui présente une suite déjà longue d'ouvrages didactiques de notre saint : le *liber Proœmiorum*, le livre *De obitu sanctorum Patrum*, le livre des Allégories et celui de la Nature des choses.



Pour la science sacrée, qui était au Moyen Age le bien de tous, Isidore, qui a lui-même pillé si effrontément les trésors de l'antiquité, a eu l'influence qu'il méritait, à savoir celle d'un dictionnaire impersonnel, dont on insère les renseignements anonymes dans ses propres œuvres. La constatation est facile à faire, en particulier dans les commentaires d'Écriture Sainte, qui se prêtent singulièrement bien à ce genre de démarquage. Ainsi, ceux de Wicbodus[2], — évêque ou notaire on ne sait — qui publia sur l'ordre de Charlemagne des « *Quæs-*

1. L. Maitre, o. c., appendice, p. 278-302.
2. Patr. lat., t. XCIV, col. 1101.

tiones in Octoteuchum »; celles-ci, au dire de Martène, qui en a publié le début seulement, « sont empruntées d'abord à divers auteurs, puis au seul Isidore ».

Sur ce terrain de l'Écriture Sainte, Isidore fut utilisé particulièrement comme dictionnaire de symboles et de mots difficiles, et cela dans tous les siècles. Dès le VIIIe, circulait dans le midi de la France un *liber glossarum* dont les particularités d'écriture — *quum* pour *cum*, etc... — dénotent l'origine espagnole, et dont le contenu manifeste un dépiquage des Étymologies[1], tellement que plusieurs critiques anciens ont voulu l'attribuer à Isidore. Puis vint la Renaissance carolingienne, où Raban Maur dictait à ses élèves de Fulda un glossaire tiré du livre X des Étymologies, et publié ensuite par son confrère Walafrid Strabon[2]. La Renaissance du XIIe siècle revint à son tour à cette mine inépuisable et utilisa des lexiques faits « *ex opusculis sancti Ieronimi et Ysidori et Bedæ*[3] ».

Au début de ce XIIe siècle, parut un immense commentaire destiné à un immense succès, et appelé pour cela « la Glose ordinaire ». Or, s'il est avéré qu'elle n'a pas pour auteur Walafrid Strabon, il n'est pas moins vrai que l'on y trouve à chaque page des mentions comme celle-ci : *Isidorus et Beda mystice*[4].

Mais nous ne faisons pas entrer en ligne de compte les « Allégories sur l'Écriture » attribuées à Raban Maur : la critique actuelle a fait justice de cette malheureuse « conjecture de Trithème, dont Colvener a endossé la responsabilité ». C'est une œuvre de la fin du XIIe siècle, sortie sans doute de l'école cistercienne ; elle en professe les théories sur les quatre sens de l'Écriture, et les habitudes d'investigations et de distinctions, toutes différentes de « la simplicité traditionnelle des Isidore... et des Raban[5] ».

Ce qu'il faut retenir pourtant, c'est qu'à l'arrivée de ces temps nouveaux, l'exégèse eut beau changer d'allures, elle resta toujours tributaire d'Isidore pour la partie lexicographique. Elle usa aussi d'un autre dictionnaire : la Clef du pseudo-Méliton, dont il faut dire un mot, car « son origine

1. Un autre a été signalé jusqu'à Murbach dès le VIIIe siècle par G. NUTZHORN : *Murbach als Heimat der althochdeutschen Isidorübersetzung* dans *Zeitscheift f. deutsche Philologie*, 1912, p. 265 et suiv.
2. Cf. G. BAESEKE. *Hrabans Isidorglossierung, Walafried Strabus und das altd. Schrifttum*, dans *Zeitsch. deuts. Altert*, 1920, p. 241.
3. D. MORIN, *Le glossaire biblique du moine Albert de Siegburg* dans *Revue bénédictine*, 1910, p. 119 et 235. Cf. S. BERGER, *De glossariis*.
4. Cf. AREVALO, *Isidoriana*, Patr. lat., t. LXXXI, p. 412 et p. 373.
5. DOM WILMART, *Revue bénédictine*, 1920, p. 56.

espagnole et sa dépendance à l'égard d'Isidore sont, décidément, bien probables[1] ». Cette opinion avait été soutenue dès 1848, — avant donc l'édition complète de la *Clavis* — par le jeune G. Heine, à la suite de son voyage en Espagne[2]. Il appuyait son hypothèse sur ce double fait : « 1° les leçons scripturaires [de la *Clavis*] sont tout à fait semblables à celles qu'on trouve dans Isidore, dans le bréviaire mozarabe et dans les autres monuments de l'Église d'Espagne. » Ce premier argument a pris toute sa valeur, maintenant que le texte de la Bible wisigothique a été enfin étudié plus à fond. Et il se fait que cette étude, tant recommandée par dom Pitra, se retourne contre sa thèse[3].

2° « De cette *Clavis* et de beaucoup d'autres monuments, disait Heine, on acquiert cette conviction que c'était une caractéristique de l'Église des Goths d'Espagne d'abandonner le sens vrai des mots de la Sainte Écriture pour leur donner un autre sens arbitraire. » Malgré l'inexactitude des termes employés par le jeune critique, il est sûr que l'abus de l'allégorie sur le vocabulaire est venu surtout d'Espagne, et principalement d'Isidore.

On peut ajouter un troisième fait qui nous fera voisiner encore l'évêque de Séville : c'est que, sauf les deux manuscrits de Troyes, d'origine cistercienne, et celui de Poitiers qui leur est parent, tous les autres sont ou bien espagnols d'origine, ou bien farcis d'opuscules isidoriens : j'ai nommé les deux Bibles de Théodulphe d'Orléans, celle de Mesmes et celle du Puy, dont le texte biblique vient de Septimanie, et dont l'appendice présente la Chronique d'Isidore avec les Instructions de S. Eucher ; puis surtout le manuscrit de Paris latin 2327, qui ne contient pas moins de sept opuscules de saint Isidore, et un autre de Martin de Braga.

Cependant, il y a assez de divergences entre le plan des Étymologies et celui de la « Clef », et surtout une recrudescence assez marquée de symbolisme — par exemple dans l'explication des noms propres de la Bible — pour qu'on soit amené à supposer une évolution d'un siècle au moins entre l'enseignement de saint Isidore et la rédaction primitive de la pré-

1. Id., *ibid.*, p. 51, note 1.
2. Heine, *Bibliotheca anecdotorum.*
3. S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 173, fait remarquer (p. 26) que les textes wisigoths, tant léonais que catalan, ont passé les Pyrénées dès le VIIe et le VIIIe siècles, et que ces traces wisigothiques n'interdisent pas de chercher l'origine de la Clef dans le Midi de la Gaule.

tendue « Clef de Méliton ». Malgré cela, c'est encore Isidore qui enseigne dans ces listes de symboles si précieuses pour les exégètes, les prédicateurs et les artistes du Moyen Age.

*
* *

Par tous les moyens, par ses ouvrages authentiques ou par ces « déflorations », que son éditeur Arevalo a signalées vaguement[1], le flambeau d'Isidore se transmettait aux générations du haut Moyen Age. Aussi Dante le met-il en tête de ceux qui furent ses maîtres : « Je vis aussi flamboyer l'ardent esprit d'Isidore, de Bède et de Richard [de saint Victor][2]. »

---

1. P. L., t. LXXXI, *Isidoriana*, passim.
2. *Divine Comédie*, Paradis, chant X, v. 130.

CONCLUSION

Nos courses à la recherche de la documentation canonique d'Isidore de Séville, nous ont fait remonter jusqu'au début du VIe siècle, au temps de saint Césaire d'Arles, et même jusqu'au siècle précédent, où l'Afrique chrétienne jeta sur toute l'Église occidentale comme un dernier éclat. Poursuivant nos battues à travers les halliers de la Germanie et de la France du Moyen Age, nous y avons suivi les traces d'Isidore et de l'*Hispana*, jusqu'à ce parc conquis sur la forêt et aménagé par Gratien au XIIe siècle. Désormais, avec les points de repère que les commentateurs du *Corpus juris canonici* ont eu soin de mettre dans leurs œuvres, on n'a pas de peine à constater le rayonnement continu des grandes notions isidoriennes sur toute la production juridique postérieure, et la dissémination des conciles d'Espagne dans tous les compléments apportés à la discipline de l'Église jusqu'au concile de Trente.

Nous ne poursuivrons donc pas nos recherches au delà du XIIe siècle : c'est déjà assez d'avoir parcouru ainsi, dans un unique volume, l'espace de plus de six cents ans. Mais il ne serait que temps, après de si longs détours, de justifier le titre que nous avons, au frontispice de cet ouvrage, donné à saint Isidore de Séville : « le dernier Père latin. »

Pour quelques-uns, sans doute, ce titre paraîtra moins justifié que jamais, après ce que nous avons dit de son procédé d'enseignement. Ce sont ceux qui pensent qu'un Père de l'Église doit nécessairement avoir une doctrine personnelle, non pas, sans doute, des doctrines nouvelles, du moins une manière nouvelle de dire l'enseignement traditionnel. Mais, à ce compte, combien de Pères, surtout dans l'Église latine, à commencer par saint Ambroise, qui seraient privés de tout droit à ce nom ! En réalité, les Pères de l'Église sont ceux qui ont présidé, à quelque titre que ce soit, à l'éducation de la société chrétienne,

ceux qui ont contribué à la faire passer de l'enfance à la jeunesse.

Qu'on ne dise pas qu'au début du VII[e] siècle, l'Église était sortie de l'enfance ; car il faudrait rappeler que l'un des plus grands parmi les Pères de l'Église, saint Grégoire, était le contemporain de saint Isidore. Ce que l'un donna aux nations barbares était le lait de la doctrine ; ce que l'autre leur dispensait était la correction de la discipline. Mais ils se ressemblent par bien des points par leur formation personnelle et leurs procédés pédagogiques.

Il est, au contraire, inexact, du moins en partie, de rapprocher Isidore de Boèce et de Cassiodore ; car, s'ils furent, les uns et les autres, les héritiers directs de l'antiquité profane et ecclésiastique, s'ils furent les derniers génies du monde ancien, l'évêque de Séville a, sur les hommes d'État de Théodoric, le mérite d'avoir joué un grand rôle dans l'Église de son temps. Aussi, et à plus forte raison, ne peut-on pas dire que saint Isidore soit le chef de file de ces grands pédagogues des nations barbares, qui s'appelleront Bède, Alcuin et Raban Maur ; car, encore une fois, l'évêque de Séville ne fut pas comme eux, l'initiateur d'une renaissance classique, mais le dernier représentant de l'épiscopat romain[1].

En somme, rien ne sert d'essayer ainsi, entre des maîtres très divers, des comparaisons peu éclairantes ; il faut, pour revendiquer les titres de gloire de saint Isidore, mettre la discussion hors du terrain doctrinal, et apprécier « son rôle dans l'histoire du droit canonique », comme le suggère dès l'abord le sous-titre de cet ouvrage. Il faut dire qu'il est le dernier et non le moindre des Pères de l'Église latine, parce qu'il a condensé dans ses ouvrages littéraires et ses deux grands conciles le meilleur du donné disciplinaire de l'ancienne Église, et qu'il l'a réuni, pour ainsi dire, au complet dans la collection canonique espagnole, qui devait être plus tard d'un tel secours pour l'organisation des églises du monde barbare.

Mais, arrivés à ce centre exact de la question, il est utile de considérer que notre docteur se trouve au point de rencontre du monde antique et du monde du Moyen Age, à mi-chemin des grands évêques fondateurs de nos églises d'Occident et des autres grands évêques animateurs de la chrétienté carolin-

1. Cf. P. Lejay. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1896, p. 93 : « Du IV[e] au X[e] siècle, un point précis ressort : la renaissance carolingienne... C'est au début de cette période qu'il convient de s'arrêter. »

gienne. Isidore domine cette période d'organisation ecclésiastique et de production canonique intense que Thomassin a nommée l'époque des Conciles. « Car la principale authorité, dit-il, passa d'abord de Jésus-Christ à saint Pierre et aux Apôtres, des Apôtres aux Évesques ; ensuite des Évesques aux Conciles ; des Conciles elle retomba entre les mains des Évesques ; et enfin une grande partie de cette authorité a passé des Évesques au Pape[1]. » S'il fallait fixer des dates à ces époques, nécessairement mal définies, nous ferions volontiers succéder vers 200, aux hommes apostoliques, la génération des grands évêques, qui, à partir de l'an 400, cédèrent peu à peu de leur influence personnelle aux assemblées conciliaires ; et cette période des Conciles s'étendrait jusqu'aux environs de l'an 700, où, de nouveau, se fait sentir l'emprise des grands évêques missionnaires.

Saint Isidore de Séville est donc placé en pleine ère des grands synodes régionaux. Pour donner maintenant à ce beau titre de « Père de l'Église » que nous revendiquons pour saint Isidore, toutes les nuances de sens qu'il comporte, nous n'avons plus qu'à préciser la place de tout premier plan qu'il a tenue en cette période agitée de la vie de l'Église qui s'étend du ve siècle à la fin du viie. Il nous a semblé qu'il y avait intérêt, à replacer notre saint dans ce cadre un peu large, et que cet examen d'ensemble devait être profitable à l'historien ; car, dit encore Thomassin[2], « la police d'un âge, qui contient plusieurs siècles, est ordinairement semblable à elle-mesme. Toutes ses parties sont liées ensemble, et l'intelligence qu'on a des unes est comme un flambeau qui nous sert pour nous faire découvrir les autres. Quand on passe un temps considérable à examiner et à digérer, à lire et à méditer la discipline de deux ou trois siècles seulement, sans dissiper son attention hors de ces bornes, on voit, on découvre et on pénètre bien mieux les choses, par l'analogie et le rapport qu'elles ont entre elles, et par le jour qu'elles se donnent mutuellement ».

On ne nous reprochera donc pas de nous être attardés à

1. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, en la préface générale. L'auteur précise, en la « réponse latine à un censeur anonyme », qui ouvre le t. III, qu'il n'a voulu parler que de l'exercice de la juridiction, non du pouvoir même des évêques et du pape : « *De exercitio jurisdictionis hic quæritur, non de ipsa jurisdictione.* » Sous bénéfice d'une pareille distinction, il serait aisé de montrer que ces variations dans l'exercice de l'autorité dans l'Eglise ont suivi les changements de régime politique de l'Europe dans le haut Moyen Age.
2. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, l. c.



rechercher les points de contact qui rattachent l'évêque de Séville et l'Église d'Espagne aux grandes Églises et aux docteurs de l'époque précédente. Nous avions autre chose à faire que de reprendre un travail bien fait, quoique inachevé, sur la législation de l'Église wisigothique[1]. Au risque d'embarrasser notre exposé, nous avons tenu à voir, dans chaque cas particulier, si saint Isidore n'imitait pas quelque ancien. Les rapprochements ont été si constants avec saint Césaire d'Arles, qu'il nous a paru inutile et faux d'invoquer des précédents grecs ou africains.

Le précédent arlésien suffit à expliquer l'action d'Isidore; mais, qu'on le remarque bien, ce n'est pas toujours par voie d'imitation consciente que l'archevêque de Séville a repris certains gestes de saint Césaire : l'analogie de sa situation lui commandait une activité toute semblable. Ainsi, par exemple, le régime des grands conciles disciplinaires ne pouvait tarder à s'instaurer dans deux Églises un peu fermées, et cependant prospères, pourvues d'un nombreux clergé, et en paix avec le pouvoir civil. Dans de telles conditions, bien vite la hiérarchie épiscopale s'organise en métropoles, et quelque métropolitain plus actif prend l'initiative de réunir ses collègues en assemblées périodiques. On avait vu cette éclosion de conciles en Afrique, sous Aurélius et Augustin, qui avaient, en leurs conciles de Carthage, continué l'œuvre législative des anciens synodes orientaux. Puis, au moment où les Vandales vont détruire cette Église, le recueil conciliaire passe la mer et va éclairer les diocèses du Sud de la Gaule qui se réunissent sous la houlette de saint Césaire, en la capitale de cette ancienne province romaine devenue le fief d'élection du roi Alaric. Divisée plus tard entre plusieurs souverains et métropolitains, l'Église d'Arles eut comme héritière de son acquis canonique la nouvelle Église d'Espagne, sa voisine, comme elle Wisigothique, mais plus unie que jamais autour du centre de Tolède. Tout naturellement donc, la métropole de Tolède devint pour un siècle, le foyer d'une nouvelle législation, plus touffue que les précédentes, mais parce qu'elle les reproduisait intégralement en y ajoutant le fruit de sa propre expérience.

Dans ce milieu, le savant métropolitain de Séville tenait une place exceptionnelle : il donna l'impulsion à toute l'Église

1. MAGNIN, *L'Eglise wisigothique*, t. I. Paris, Picard.

espagnole tant par ses écrits juridiques, que par les conciles qu'il présida et ceux qu'il réunit en recueil.

1° Ce fut l'œuvre capitale de saint Isidore de Séville, et n'eût-il fait que guider ses compatriotes vers les sources arlésiennes, qu'il faudrait le regarder comme un sauveteur du droit canonique, le gardien de la flamme. Il fit mieux encore s'il rédigea lui-même, comme nous le pensons, l'immense et magnifique concile de Tolède de 633, qui résume tout ce que le passé chrétien avait édicté de plus sage. On peut même dire qu'il réunit là toute la somme canonique des siècles à venir. Que pouvait-on dire au IXe siècle, qui n'eût été dit par quelque concile espagnol ? Charlemagne, ne connaissant pas l'*Hispana*, rédigea à sa façon quelques capitulaires ecclésiastiques, qui paraissent frustes à côté des conciles isidoriens.

2° Si nous passons du détail des décrets synodaux à leur systématisation en recueil, nous voyons que saint Isidore domine encore toute l'époque des Conciles. Évidemment les collections conciliaires étaient, à cette époque, le moyen principal d'imposer une discipline, et les conciles provinciaux qui obtenaient une petite place dans ces collections, prenaient par le fait même une importance disproportionnée avec le nombre des évêques qui les avaient rédigés. Mais cela tenait, encore une fois, à la diffusion de l'autorité dans l'Église de ce temps.

Saint Isidore se rendit compte du phénomène, et le nota dans sa préface de l'*Hispana* : « S'il existe d'autres conciles tenus sous l'influence du Saint-Esprit, il faut les recevoir. » Il vit autour de lui des collections, très diverses, qui péchaient toutes par quelque endroit : l'ordre ou le nombre des conciles. Il semble qu'il jeta son dévolu sur la collection qu'il trouva au Nord de l'Espagne et qui fut à la base de l'*Epitome* espagnol, qu'il la compléta par des documents de premier ordre sur les décrétales de Rome et sur les conciles d'Afrique ; puis qu'il eut l'idée de mettre tout cet immense recueil chronologique dans un ordre systématique. On n'a dit qu'imparfaitement, dans la dernière partie de ce travail, l'influence exercée par cette systématisation sur les collections canoniques du VIIIe au XIIe siècle.

Quant au Pseudo-Isidore, il n'eut d'autre gloire — gloire de bien mauvais aloi — que d'estampiller de noms vénérés des dispositions qui se trouvaient équivalemment dans l'*His-*

pana, qu'il eut la chance d'avoir sous la main. Et les grands décrétistes des siècles de la féodalité n'eurent rien de mieux à faire que de déranger l'ordre vivant et historique du recueil isidorien, pour lui donner l'aspect logique et stéréotypé d'une somme des Conciles.

Mais on voit qu'ici l'évêque de Séville avait quelque peu dépassé l'Église d'Arles, et avait jeté un regard semi-circulaire sur toutes les Églises méditerranéennes autour de lui : il imite Denys le Petit, l'auteur arlésien de la *Quesnelliana*, peut-être même le diacre africain Ferrandus.

3° L'héritage littéraire de saint Isidore contenait aussi bien des richesses d'ordre juridique, qui furent exploitées par ses successeurs avec aussi peu de vergogne qu'il en avait eu lui-même à reproduire les juristes romains, saint Jérôme ou saint Grégoire. Encore faut-il lui reconnaître ce mérite d'avoir été chercher son bien en de multiples endroits et aux meilleures sources, dont plusieurs devaient se perdre sous terre un siècle plus tard. C'est ainsi qu'il a mérité vraiment le titre que lui donnait Cuvier : « Il fut le dernier saint du monde ancien. » Pour ses imitateurs, la tâche fut plus simple : ils purent se rendre redoutables en restant les hommes d'un seul livre. Tandis qu' « Isidore de Séville résume les Pères, Bède le Vénérable s'inspire d'Isidore de Séville, Raban Maur, de Bède le Vénérable, Walafrid Stabo de Raban Maur et ainsi de suite[1] ». Il serait plus exact de dire que les uns et les autres, avec plus ou moins d'originalité, ont reproduit les ouvrages de l'évêque espagnol, « sans presque y rien changer ».

Ici encore, il y a donc une vraie paternité spirituelle pour Isidore ; mais ce n'est plus l'acquis d'une église, c'est le flambeau de la vérité antique qui passe de main en main. Et il se transmet par des intermédiaires qui, au premier aspect, ne semblent pas les plus courts ; ils ne sont pas absolument les mêmes que pour l'héritage proprement disciplinaire. Ces échanges littéraires de notions juridiques ne supposaient pas toujours une Église prospère, mais simplement un esprit curieux d'idées générales. Aussi voyons-nous que saint Isidore de Séville n'emprunta rien de ses Étymologies aux écrivains arlésiens, — et pour cause ; mais qu'il s'éclaira lui-même aux lumières de l'antiquité romaine et chrétienne. De même, son

1. E. Male, *L'art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 10.

enseignement encyclopédique passa directement jusqu'en Irlande et en Angleterre, sans laisser de traces dans les ténèbres de la Gaule du VIIe siècle. Et ce ne fut que par l'intermédiaire de missionnaires d'outre-Manche que la Germanie d'abord, puis la France, s'initièrent aux données des Étymologies et du *De officiis ecclesiasticis*. Au contraire, c'est par la Gaule méridionale que les données isidoriennes de l'*Hispana* avaient fait peu à peu leur chemin jusqu'au pays du pseudo-Isidore et de là à Mayence.

Encore une autre différence entre le sort des deux données : alors que les enseignements archéologiques ou philosophiques des livres d'Isidore étaient le fruit d'une longue recherche et des méditations de toute une vie de savant, ils ne couraient qu'un risque : celui de n'être pas compris dans leur synthèse et donc d'être abrégés malencontreusement. Quant aux prescriptions disciplinaires des conciles isidoriens, elles adaptaient aux besoins de l'Église wisigothique des décrets que saint Césaire avait dictés pour la Gaule d'Alaric et de Clovis : pour cela, l'évêque de Séville fut bien forcé d'innover en quelques points et de donner à sa législation son empreinte personnelle. Et de même, plus tard, les évêques carolingiens durent faire subir de nouvelles modifications aux données des conciles espagnols. En un mot, tandis que les notions théoriques des traités d'Isidore exercèrent leur influence par mode d'extraits textuels, la législation conciliaire espagnole est passée aux autres pays par mode d'adaptations vivantes. Elle est d'autant plus difficile à suivre dans ses apparitions successives, et ressemble à ce Guadalquivir qui passe à Séville, puis qui se cache sous terre et reparaît beaucoup plus loin avec un régime tout différent Ainsi faut-il un œil exercé et une grande connaissance des institutions de l'Église pour reconnaître dans nos Séminaires de clercs, instaurés sans précédents apparents, par saint Charles Borromée et le concile de Trente, une adaptation très neuve, mais en somme assez fidèle du canon 24 du IVe concile de Tolède : il avait traversé comme lettre morte les couches sablonneuses de la chrétienté médiévale.

En résumé, c'est par saint Isidore de Séville principalement que furent canalisés, à la fin de l'âge des conciles, ces divers courants : romain, arlésien et africain, qui procurèrent aux églises du Moyen Age ces fleurs de vie régulière que furent plusieurs de leurs grands chapitres, et leurs saints évêques, ces arbres géants où venaient se reposer les oiseaux du ciel.

De quelle qualité fut cet apport littéraire et conciliaire, en matière de discipline, il faut le dire en quelques mots pour clore cette étude. Que faut-il penser d'abord du mouvement centralisateur qui poussait l'Espagne wisigothique à se constituer en Église nationale comme en un seul royaume ? Il est bien avéré désormais que l'évêque de Séville fit plus qu'y prêter les mains. A cette autonomie ecclésiastique qui, de son temps, était encore assez souple pour laisser aux évêques et aux rois leurs coudées franches dans leur propre domaine, il donna, lui, le fils des Hispano-Romains, de sages directives en des écrits comme son *De officiis ecclesiasticis* et en ses deux décrets de Tolède.

L'ambition humaine alliée au tempérament espagnol, fit, qu'après sa disparition, tous ces rouages se resserrèrent et commencèrent à grincer. Le souci de la conscience individuelle, qui, chez le grand évêque, était déjà assez médiocre, devint complètement nul : de là les mauvais traitements contre les serfs d'Église et les Juifs, et aussi le rigorisme excessif contre les traîtres et les coupables de tous ordres. La complaisance envers le pouvoir civil, qui, chez saint Isidore semble avoir été une question de patriotisme, devint de l'adulation ; et le goût immodéré de la politique fit oublier les monitions si prévoyantes du vieil évêque à ses clercs.

Le patriotisme même eut ses bons et ses mauvais côtés. Il poussa le clergé à garder et à enrichir une liturgie qui était l'expression même de la dévotion du pays, et saint Isidore l'avait engagé fortement dans cette voie. Mais, un siècle plus tard, les expressions surannées de cette liturgie apparurent suspectes aux théologiens de Charlemagne. De même, au lieu de se mettre à l'école bénédictine, le saint s'était contenté d'adapter « aux coutumes de la patrie » la règle de saint Benoît, et vraisemblablement il aurait soutenu le mouvement monastique si spécial, créé plus tard par saint Fructueux.

Nulle part dans ses écrits il ne conseille la pratique de la pénitence tarifée, qui commençait à s'implanter de divers côtés. En tout ceci, la législation de l'Espagne — étant donnée surtout la prospérité de cette Église — retardait sur l'ensemble du mouvement des institutions canoniques en Occident. Mais qui donc voudra en faire un grief à saint Isidore, quand il pensera au désarroi que créa, dans l'empire carolingien, l'adoption de la liturgie romaine et de la règle bénédictine, ainsi que l'abus des Pénitentiels irlandais ?

Par bien d'autres côtés, elle est vraiment en progrès, cette Église wisigothique du début du VII[e] siècle, sur toute la chrétienté occidentale. « On se réjouit, conclut M. Magnin[1], de trouver dans la péninsule plus d'unité dans la hiérarchie ecclésiastique que partout ailleurs, en Gaule par exemple : on y admire un ensemble très bien échelonné d'institutions religieuses, où les subordinations nécessaires n'étouffent pas les initiatives particulières..., et surtout un clergé qui, malgré ses défaillances, s'honore par ses efforts pour se réformer sans cesse lui-même, et par la fière humilité qu'il met à dénoncer et à corriger ses propres fautes. »

---

1. MAGNIN, *L'Eglise wisigothique*, t. II, manuscrit, conclusion.

APPENDICE I

Les Manuscrits d'Isidore

§ I. — Voici la liste des trente-sept manuscrits des Étymologies telle que la présente W. LINDSAY, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum l. XX*, Oxford, 1911, t. II, préface.

α = FAMILIÆ I CODICES

A = Ambrosianus L qq. supp., sæc. VIII.
B = Bernensis 101, sæc. IX-X.
C = Leidensis (Voss. lat. F. 74), sæc. IX-X.
D = Basileensis F. III. 15, sæc. VIII ex.
E = Parisiensis lat. 13028, sæc. VIII ex.
F = Weilburgensis (Gymn. bibl. 3), sæc. IX.
G = Sangallensis primus (231-232), sæc. IX-X.
H = Harleianus lat. 2686, sæc. IX ex.
I = Bruxellensis II, 4856, sæc. VIII ex.
Bern. = Bernensis 263, sæc. IX.
Bern. extr. = Bernensis 611, sæc. VIII.
Col. = Coloniensis 83 II, sæc. VIII ex.
Eins. frag. = Einsidlensis 365 (42), sæc. VIII.
Harl. extr. = Harleianus lat. 3034, sæc. VIII.
Mon. = Monacensis 6250, sæc. IX.
Mon. frag. = Monacensis 29051, sæc. VIII.
Reg. = Coll. Reginæ Oxonii, 320, sæc. IX ex.
Rem. = Remensis 426, sæc. IX ex.
Sang. extr. = Sangallensis 913, sæc. VIII-IX.
Trin. = Coll. S. Trinitatis, Cantabrigiæ, 368, sæc. IX.
Voss. 82 = Leidensis (Voss. lat. F. 82), sæc. IX.

β = FAMILIÆ II CODICES

K = Karolinus Wolfenbuettelanus (Weissenburg, 64) sæc. VIII in.
L = Vaticanus lat. 5763, sæc. VIII in.
M = Cavensis 23, sæc. VIII ex.
N = Carolsruhensis (Aug. LVII), sæc. VIII.
O = Sangallensis alter (233), sæc. IX in.

P = Sangallensis tertius (235), sæc. IX. in.
Par. extr. = Parisiensis lat. 7530, sæc. VIII ex.
Phill. = Berolinensis (Phillipsianus 1831), sæc. VIII-IX.

γ = Familiæ III codices

T = Toletanus Matritensis (Tol. 15.8), sæc. VIII ex. (?)
U = Escorialensis primus (Tol. II, 24), sæc. IX ex. (?)
V = Escorialensis alter (A. I. 14), sæc. IX. (?)
W = Escorialensis tertius (P. I. 7), sæc. IX. in. (?)
X = Sangallensis quartus (237), sæc. IX-X.
Ovet. extr. = Ovetensis Escorialensis (R. II. 18), sæc. VIII.

Sauf pour ce dernier manuscrit, qui est, en fait, un palimpseste du VIIe siècle, on peut accepter cette liste. Mais Lindsay n'utilise, d'une façon constante, que les *codd.* B C K T, qui représentent assez bien chacune des trois familles. Il les distingue ainsi dans le tome I, préface :

la famille α = *francica* vel *integra* ;
la famille β = *italica* vel *contracta* ;
la famille γ = *hispanica* vel *interpolata*.

§ II. — Ch.-H. Beeson, dans son livre *Isidor-Studien*, a recherché les manuscrits d'Isidore hors d'Espagne, jusqu'au milieu du IXe siècle.

Pour les *Etymologies*, il en signale :
11 en France, dont un venant de Corbie du VIIIe siècle.
12 en Italie.
11 en Suisse.
10 en Allemagne, dont un palimpseste (Wolfenb.) du VIIIe siècle, orig. du Nord de l'Italie.
4 en Angleterre.

Pour le *livre I des Différences* :
1 à Paris, 1 à Rome du VIIIe siècle ;

Pour le *livre II* :
7 en France.
4 en Italie.
4 en Suisse.

Pour les *Sentences*, les manuscrits antérieurs à 850 sont très nombreux.

Pour les *Chroniques* :
12 en France.
9 en Italie.
4 en Suisse.
4 en Allemagne.

Pour les extraits juridiques du *V^e livre des Etymologies* :
8 à Paris ; 1 à Lyon ; 1 à Montpellier ; 1 à Angers.
2 à Rome, etc...

§ III. — Manuscrits de l'*Hispana*, d'après Maassen, o. c. p. 667-669.

1° Manuscrit de Strasbourg, in-f°, f. 1-279, cf. appendice VI.

2° Manuscrit de Passioneus, à l'*Angelica* de Rome, du ixe ou xe siècle d'après Ballerini. Exemplaire défectueux.

3° Manuscrit du Vatican Palat. 575, in-f° f. 1-158, du xe siècle d'après Reifferscheid. *Iste liber pertinet ad librariam s. Martini ecclesiæ Maguntin.* Exemplaire défectueux et en désordre.

4° Manuscrit de l'Escurial I D 2, in-f° max. f. 1-421. Vient du monastère d'Albelda, près de Logrono, à l'Escurial sous Philippe II. Écrit par le moine Vigila et terminé le 25 mai 976. L'*Hispana* y est précédée des *Excerpta canonum* et de l'*Ordo de celebrando concilio.*

5° Manuscrit de Vienne 411 (jur. can. 41) in-f°, f. 1-314, du ixe-xe siècle, vient d'Ambras.

6° Manuscrit de l'Escurial I D 1 in-f° f. 1-476, de la fin du xe siècle. Vient du couvent de San-Millan de la Cogolla, près de Najera, dans la Vieille-Castille, entra à l'Escurial sous Philippe II. Après les portraits de la reine Urraca et des rois Sancho et Ramiro (950-982), on lit : « *In tempore horum regum atque reginæ perfectum est opus hujus libri, discurrente era* MXXX » = l'an 992[1].

7° Manuscrit de l'Escurial I E 12 in-f°, « *Concilia Toletana usque ad XV, excepto VIII, XIII et XIV* », dit Haenel, doit être identique à celui que Gonzalez appelle *Escur.* 3, et donne comme de la fin du xe ou du début du xie siècle. Incomplet du commencement et de la fin. Il commence par les *Excerpta canonum* et finit par la lettre de Grégoire I au roi Reccarède.

8° Manuscrit de Madrid P 21, f. 1-345, du xe-xie siècle. Appartenait à la maison des Dominicains de Plasencia. Il manque ça et là une page.

9° Manuscrit d'Urgel, in-f° max. f. 1-292, du xe-xie siècle[1].

10° Manuscrit de Tolède XV, 16, in-f° max. f. 1-315. A la fin du codex, une note du scribe donne la date de 1034.

11° Manuscrit de Tolède XV, 17, f. 1-348, a été écrit à Alcala en 1095, d'après une notice finale.

12° Manuscrit de Gérone, f. 1-389 du xie siècle.

13° Manuscrit de l'Escurial I E 13 in-f°. Le même que Gonzalez appelle *Escur.* 4 ; il va du can. 7 du Ier Concile de Tolède à la lettre de S. Léon : *Divinis præceptis*, avec des omissions. Il date de la seconde moitié du xie siècle.

14° Manuscrit de l'Escurial II D 20, identique à celui que Gonzalès appelle « *Hier. Zuritæ* ». Il ne donne que 17 Conciles de Tolède[2].

1. Une copie se trouve à Paris, dans les papiers de Baluze, sous le n° latin 3850.

2. Ajoutez les manuscrits signalés par Thiel. (Cf. plus haut p. 317) et le Paris latin 1455, du xe siècle, qui est le *Colbertinus* 3368 utilisé par Coustant. Ajoutez encore « le codex A. 151 de Madrid, qui renferme la collection canonique. » De Rozière, *Formules wisigothiques*, p. x.

Le manuscrit de Lugo, appelé aussi *Codex Hispalensis*, qui fut brûlé dans l'incendie de l'Escurial, nous fait approcher en ces quelques points, de la forme originaire de l'*Hispana :*

Après le IVe Concile de Tolède, il contenait les suivants depuis le Ve jusqu'au XIIIe, excepté le XIIe, et les *Sententiæ* en sont absentes. Ce codex se distinguait de tous les autres en ce qu'il n'avait pas le IIIe concile de Braga de 675, si du moins la note de Pérez est ici exacte.

Le manuscrit de l'Escurial 3 contient, avant la préface, les Xe et XIe conciles de Tolède. Les conciles gaulois semblent avoir là leur forme primitive : pas de IIe concile de Vaison, ni de IIIe conciles d'Orléans, ni probablement les conciles d'Epaon, de Carpentras.

Des conciles de Tolède, on a, après le IVe, les Ve, VIe, VIIe et VIIIe seulement ; pour le IXe, le manuscrit n'est pas utilisé par Gonzalez dans ses notes ; non plus que le XIIe, ni le XVe ; on nous dit positivement qu'il n'avait pas les XIIIe, XIVe, XVIe, XVIIe. Aucune mention non plus du IIIe concile de Braga.

Le manuscrit d'Albelda a pour les conciles grecs, africains et gaulois la forme primitive ; mais il a les derniers conciles gaulois en additions et le IIIe de Braga dans le texte ; en addition, le IIIe de Saragosse, le XVIe de Tolède.

L'*Æmilianensis* est le plus riche de tous :

Aux africains, il ajoute le concile de Telepte de 418 :

Aux gaulois, il ajoute le IIe concile de Vaison.
le IIIe concile d'Orléans.
les conciles d'Epaon, de Carpentras, de Clermont, d'Orléans, sous le titre : concile d'Auvergne.

Dans quel ordre sont-ils ? ce n'est pas clair.

Les conciles espagnols sont enrichis du IIIe de Braga et autres additions précédentes.

Pour les conciles de Tolède, après le IVe, il y a le Ve jusqu'au XIIIe, plus le XVe et le XVIe ; ce dernier, sans le prologue et la conclusion d'Albelda.

L'homélie de S. Léandre s'y trouve, mais pas après le IIIe concile. Le codex ajoute aussi les conciles provinciaux de Tolède 597 et 610. Lui seul contient les conciles catalans de Barcelone, 540 et 599 ; Narbonne, 589 ; Huesca, 598 ; Egara, 614 ; Saragosse, 592 et 691. Toutefois ce dernier se trouve aussi dans l'*Alveldensis*.

APPENDICE II

Le cursus dans la préface de l'Hispana

Le cursus est un arrangement harmonieux des syllabes à la fin des clausules selon quatre ou cinq types fixés par Cicéron, et avant lui par les Asiatiques. Il a sévi chez les auteurs ecclésiastiques depuis Tertullien jusqu'à la fin du VIIe siècle, et beaucoup plus tard, à la chancellerie pontificale. D. Chapman a montré contre Wilson, qu'il ne faut pas tenir compte simplement du dernier mot, mais de toute la clausule. Notons pourtant qu'il a tort de croire que « la coupe des mots n'importe nullement », et que, par exemple *sentiunt unum* soit aussi bon comme *cursus planus* que *multorum in unum*. Enfin, contre la plupart des linguistes qui se sont occupés de cette question, il faut rappeler qu'à l'époque de saint Isidore, la distinction entre syllabes longues et brèves avait disparu devant l'hégémonie de l'accent, et le *cursus* métrique avait cédé la place au *cursus* tonique[1]. Au prix de ces trop longs préliminaires, on pourra apprécier la fidélité d'Isidore aux lois du *cursus*, tant dans les Étymologies que dans la préface à l'*Hispana*.

Voici, en effet le relevé par catégories, de toutes ses clausules :

Préface de l'Hispana		*Etymologies l. VI, c. XVI*
	17 cas de CURSUS PLANUS	
1 *Constantini cæperunt*		
2 *percusetione fervente*		
3 *dabatur facultas*		
4 *episcopis sanctis* (?)		*licentia episcopis*
5 *imperatoris*		
6 *convenientes*		
7 *divinitate*		
8 *Constantino Augusto*	=	
9 *imperante peracta*		*imperante peracta est* (tardus)
10 *esse negantem*	=	
11 *symboli formam* (?)	=	
12 *Christi personam*	=	
13 *Cptanum abbatem*	=	
14 *confiteamur naturæ*	=	
15 *pleni sanxerunt*	=	
16 *auctoritatem*	=	
17 *stabilitæ vigore*	=	

1. DOM MOCQUEREAU, *Paléographie musciale*, t. IV, p. 30.

10 cas de CURSUS VELOX

1	*libere congregari*	=
2	*symbolum tradiderunt*	=
3	*blasphemia condemnata*	*damnata blasphemia* (tardus)
4	*Arius asserebat*	=
5	*symbolum definivit*	=
6	*Constantinopolim congregata*	=
7	*Paraclitum demonstravit*	*Spiritum demonstravit*
8	*anathemate condemnavit*	=
9	*sententia prædamnavit*	=
10	*condita continentur*	=

10 cas de CURSUS TARDUS

1	*hæreses scissa est* (?)	
2	*esse concilia*	*venerabiles synodos* (tardus)
3	*tenet Ecclesia*	*fidem complectuntur* (trisp.)
4	*Ecclesiis prædicat*	=
5	*principe habita*	*principe habita est*
6	*Alexandrinum episcopum*	
7	*rursum Nestorium*	
8	*natum de Virgine*	
9	*eo substantiam*	
10	*venerabiles synodi*	*synodi principales* (velox)

4 cas certains de CURSUS TRISPONDAÏQUE

1	*incarnatione*	*fidem complectuntur*
2	*Quinquaginta Patrum* (?)	=
3	*Ephesina prima* (?)	=
4	*Christo asserentem*	=
5	*triginta sacerdotum*	=
6	*pronuntiantem* (?)	=
7	*fidem complectentes*	*plenissime prædicantes* (velox)

4 FINALES SANS CURSUS

1	*Concilio Nicæno*	=
2	*episcoporum*	=
3	*Augusto edita*	=
4	*reliquis hæreticis*	=

APPENDICE III

L'Hispana primitive et ses augmentations postérieures

(ex Tabula primigenia) :
42 Concilia usque ad Toletanum IV
103 Epistolæ decretales

I. Addita ante a. 683
(ex Cod. Vindobon. 41)
1. Toletana synod. V
2. — — VI
3. — — VII
4. — — VIII
5. — — IX
6. — — X
7. — — XI
8. — — XII
9. — — XIII a. 683
10. Bracarensis III a. 675

II. Addita post a. 683 :
(ex Codd. Urgel., Geronensi et Lucensi)
11. C.P. synodus a. 680
12. Leonis II epist. ad Hisp.
13. — — ad Quiricium
14. — — ad Simplicium
15. Benedicti presb. Petro
16. Leonis II Ervigio
[17. Conc. Vas. II ann. 529, etc...
....
23. Conc. Arvern. II a. 549]
24-26. — Toletan. XIV-XVI.
27. — — XVII, anno 694.
31. S. Leandri homilia, post Tolet. III.

III. addita ex cod. S. Æmilian.
32. Concil. Cæsaraug. anni 592, etc...

APPENDICE IV

Excerpta canonum

Liber I

Titulus I. De quibus non sunt clerici ordinandi.

Auctoritas	*Canon*	Ms. Urgel.	B. N. 11709 (IXe s.) / B. N. 1565 (Xe s.)	Ed. [illegible]
Nicée	1	1	1	1
—	2	2	38	44
Ancyre	19	3	10	12
Neocésarée	9	4	8	7
Carthage I	8	5	40	36
— IV	60	0[1]	58	0
—	67	0	45[2]	50
—	68	6	59	30
—	69	7	18	9
— V	11	8	41	45
Arles II	7	9	2	3
— III	3	10	39	31
Valence	1	11	7	18
Orange	16	12	44	53
—	24	13	32	22
Agde	43	14	52	32
—	69	0	60	0
Elvire................	20	15	57	0
—	24	16	46	54
—	51	17	49	51
—	56	18	51	49
Gérone	8	19	8	10
Tolède I	10	20	42	37
Tolède IV	54	21	54	27
—	73	22	56	28
—	74	23	55	29
Excerpta Martini	21	24	3	2
—	22	25	48	47
—	26	26	9	11
—	28	27	11	8
—	29	28	12	0
—	46	29	43	38
Siric. ad Himer........	8	30	34	25
—	11	31	20	20
—	15	32	24	33

1. Deux canons des *Statuta* omis dans Urgel.
2. Les deux ms. citent en 45e lieu le canon 67 du IVe de Carthage omis dans Urgel.

Auctoritas	*Canon*	Ms. Urgel.	B. N. 11709 (IXe s.) B N. 1565 (Xe s.)	Ed. Gonzalez
Innoc. ad Vict.	2	33	23	48
—	6	0	52	26
—	5	34	16	13
—	10	35	33[1]	23
—	11	36	35	39+41
—	16	0	17[2]	14
Innoc. ad Fel..........	1	37	4	5
—	2	38	14	15
—	3	39	27	42[7]
Inn. ad Agap.	11	40	26	35
Innoc. ad Ruf.	1	41	19	19
—	2	42	53	0
Inn. ad ep. Tolos.	1	0	36[3]	57
—	2	43	22, 37[4]	43
—	4	44	28	56
—	5	45	30	0
—	6	46	31	24
Leon. ad epp. Camp....	1	48[5]	37	0
— ...	2	47	21	21
Hilar. Decret.	2	49	13	16
—	3	50	25	34
Fel. ad ep. Sicil.	5	51	29	46
Gelas. Decret.	5	0[6]	15	17
—	16	0	0	40
—	18	52	5	6
—	19	53	6	4
—	20	54	47	52
—	21	55	0	55

Variantes entre :	Manuscrit d'Urgel.	Ms. 11709 et ms. 1565	Edit. de Gonzalez
Concile Néocésarée	—	—	8
— —	9	9	—
— Elvire	20 [= 80]	20 [= 80]	—
Excerpta Martini	29	29	—
Concile IV Carthage	—	60	—
— — (*seditionarii*).	—	67	67
Concile Agde (*seditionarii*).	—	79 [= 69]	—

1. Les deux *Hispana* méthodiques de la Bibl. nat. de Paris donnent le dix-septième rang au canon 6 de la même décrétale à Victrice, omis dans Urgel.

2. Cenni omet tous les derniers Excerpta à partir du 33e, probablement par erreur.

3. En trente-cinquième lieu les deux mss. donnent le 1er canon d'Innocent aux Gaulois.

4. En trente-huitième lieu le seul ms. 11.709 répète le 2e canon d'Innocent.

5. Il y a donc ici une erreur de disposition dans Urgel, qui suit toujours par ailleurs l'ordre de l'*Hispana* chronologique.

6. Omis par le copiste d'Urgel.

7. Gonzalez cite ici la décrétale à Félix, mais donne la référence à celle à Exupère, cit. 3, qui lui est parallèle.

Variantes entre :		Manuscrit d'Urgel.	Ms. 11706 et ms. 1565	Édit. de Gonzalez
Décrét.	Innoc. à Victrice .	—	—	2
—	— — .	—	6	6
—	— — .	—	—	11
—	Innoc. à Exupère..	—	—	3
—	Innoc. à Félix	3	3	—
—	Innoc. à Rufus ...	2	2	—
—	Innoc. ad Ep. Tolos.	—	1	1
—	— —	5	5	—
—	Léon ad Epp. Camp.	1	1	—
Decretum generale de Gélase.		—	—	16

APPENDICE V

Codicis Claromontani 563 descriptio

Notes manuscrites de dom Pitra :

Prises d'abord en 1849 à Middlehill, puis en 1850 à Saint-Pétersbourg, réunies en volume à l'abbaye Sainte-Marie de Paris, sous le titre : *Mss. de Moscou et Saint-Pétersbourg*, p. 311 et suiv.[1]. Préparées pour l'impression, ces notes ont été éditées telles quelles.

Testimonia :

I. « In Lugdunensi Ecclesiæ metropolitanæ codice, post Dionysianam collectionem quam primo habet loco, synodi gallicanæ subjiciuntur XVIII : arelat. I, valentina, regensis, arausicana I, vasensis I, arelatensis II, agathensis, aurelianensis I, epaonensis, arelat. sub Cæsario, carpentoratensis, arausicana II, arvernensis, aurelianensis III, aurelianensis V, arelatensis sub Ravennio, vasensis II, arelatensis sub Sapaudo ; et alia manu post adjecta matisconensis I. » Præfatio Sirmondi ad *Concilia ant. Gall.* ed. nova, p. XIII.

II. *Catal. Biblioth. Claromontan.* Paris, 1764 : Membraneus in-4°, initio et fine mutilus, sæc. VII et VIII, uncialibus aut rusticis, ut aiunt, litteris exaratus, idem ipse quem Sirmondus in præfatione sua *Lugdunensem* vocat.

III. Eadem repetuntur in præf. edit. Maurin., p. IX. Sub hoc lemmate : Mss. codices Jesuitarum parisiensium, quos anno 1764,

1. En 1849, dom Pitra avait rendu compte de la première partie de sa découverte, dans les *Archives scientifiques*, Cf. MIGNE, *Dictionnaire des manuscrits*, II, col. p. 272.

priusquam venales essent, uni ex nostris evolvere et cum editis conferre licuit. A. 563. Membr. etc.

IV. *Catal. Biblioth. Meermann*, a. 1825, n. 578.

V. *Catal. Mediomontan. :* 1745, ML. 117 (Cf. Archives des miss. scientifiq. oct. 1850, p. 561).

VI. *Cat. Bibl. Petropolit.* inscribitur : Jur. fol. velin, II, 3. fol. 1, in marg. « Paraphé au désir de l'arrêt du 5 juillet 1763. Mesnil.[1] » fol. ult. « Ex museo Petri Dubourski. »

fol. 2. Codex incipit a præfatione Dionysii ad Stephanum... « [con] servans, perfecto regimine... » usque ad finem : « compendium aliquod attulisse videamur. Explicit præfatio. *Vide variet infra.*

Incipiunt tituli canonum apostolorum, tum manu alia sed æquali :

« Simon obediens, Petrus agnuscens, Andreas virilis, Jacobus supplantatus. Zebedœi fugitivus. Joannes gratia Dei, Filippus os lampadis, Bartolomæus filius suspendentis aquas. Thomas abyssus, Matteus donatus, Jacob Alfei doctus, Taddeus curcolus. Simon Cananaeus mnzelus. Judas confessor. Scariotis memoria mortis[2]. » Folii ejusdem, ut omnium sequentium, lineæ et margines inferiores exciderunt.

Fol. 2° v°, Capitula quædam conciliorum quæ in ima pagina altera incœperunt, hic pergunt ab ultima voce can. 4. Apostolorum : « exhiberi. » Vide Justell, ed. Migne, p. 141. Deinde capit. canonis 5 : « Quod ea quæ in ecclesiis offerri non possunt ad domus sacerdotum a fidelibus deferantur », quod ipsis verbis cum edito canonis titulo concordat. Sic pono usque ad finem paginæ.

fol. 3. Ordine rerum et foliorum perverso, occurrunt tituli canonum nicænorum a XIII ad XX. Ibid. Tituli canonum anchyrani concilii XXIV. Ibi remanserunt tituli I-XIV.

fol. 4. Iterum tituli canonum apostolicorum a XVIII ad XXXVIII, et duobus abrasis.

fol. 5. Eorumdem, a XLI ad XLVIII, excisis rursus in ima pagina XLIX et L.

Eod. fol. 5 v°. Jam incipiunt *tituli nicæni*, ut manu merovingica scribitur in margine, scilicet : « Incipiunt tituli canonum Nichenæ concilii *(sic)* » a I ad IX ; exciderunt ut supra X et XI, cœteros vero XIII-XX supra vidimus in fol. 3, una cum I-XIV. ancyrani concilii, quibus fol. 6 succedunt tituli XVIII-XXIV. Tum post lacunam fol. v° Tituli XIV canonum Neocæsariensium, quorum initium deest.

1. Ainsi furent estampillés, lors de la saisie, tous les manuscrits du collège de Clermont. Cf. OMONT.

2. C'est le *Breviarium Apostolorum* qui dérive d'Origène par saint Jérôme ; on le trouve par exemple dans Montpellier, 301 du IXe siècle. Cf. *Rev. bénédictine*, 1926, p. 11.



— Ibidem « Tituli canonum Gangrensis concilii numero xx ; ibid., i-v.

Fol. 7 iidem a v ad xx.

— v°. « Tituli cannonum anthiocini concilii » xx ex quibus primum, i, ii.

fol. 8. iidem a vii ad xxv, etsi lemma xx tantum assignavit, sed male.

fol. 9. initio amisso et lemmate, tituli concilii laodiceni a iii ad xxi.

fol. 10. iidem a xxv ad xlviii.

fol. 11. iidem a lii ad lix.

Ibidem, sub numero cii, sive viii° loco : « Tituli cannonum concilii apud constantini conc. (*lege* civitatem) congregati s. cd km. iii (*lege* : congregati sunt d, numero iii, *canones scilicet.*)

fol. eod. v°. Tituli cannu. (canonum) calchedonensis concilii num. xxviii, ex quibus priores.

fol. 12. iidem a vii ad xxiv, cæteri exciderunt.

fol. 16. Tituli canonum diversorum conciliorum africanæ provinciæ, in quo folio sunt i-xxii.

fol. 17. iidem xxiv-xlv.

fol. 18. iidem xlviii-lxviii.

fol. 19. iidem lxxii-lxxxviii.

fol. 20. iidem lxli-lxlviii (i. e. xci-xcviii).

fol. v°. iidem ci-cv. « Expliciunt capitula. » Confuse post hæc subditur hæc nota solemnis, qua monetur præivisse Nicænis Ancyranos et Neocæsarienses, et sic concipitur : « Incipit concilium sive synodus apud Ancyram et Cæsaream congregatus ; et isti quidem canones seu regulæ priores sunt Nicænis. » Hæc vero a prisca versione excepta mihi videntur. cf. Ballerini, ed. Migne, t. LVI, c. 749.

Inde incipit pars altera titulorum, quæ spectat ad Concilia Galliarum.

fol. 21. Tit. i-xix, scilicet arelatensis concilii, cujus inscriptio deest.

fol. 22. « Domino scissimo fratri Silvestro cœtus episcoporum sexcentorum qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi, quid decreverimus communi consilio caritati tuæ significavimus ut omnes sciant quid in futurum observare debeant. » fol. v° recensio canonum xviii, quorum lemmata tantum xvi-xviii supersunt. Sequuntur concilii arausicani tituli i-v et fol. 23 iidem viii-xxviii.

Deinde : « Constitutiones seu synodi habitæ in civitate vasensi », ex quibus pauca.

fol. 24. Synodus habita in civitate arelatensi, tit. i-xviii, in fol. r° et v°.

fol. 25. Eorumdem canonum tituli xxii-xxv, deinde vi-viii (pro xxvi-xxix) ; iidem in fol. v° iv, v, vi (l. xxxiv, xxxv, xxxvi).

fol. 25. iidem quorum ultimus est ut editus LVI : Hoc etiam placuit custodiri ut nihil contra magnam synodum metropolitani sibi æstiment vindicandum.

fol. 25 v°. Tituli concilii Agathensis, I, II.

fol. 26. ejusdem tituli V-XV.

fol. 27. iidem XVIII-XXXIII.

fol. 28. Tituli concilii aurelianensis I-XIV.

fol. 29. iidem XVII-XVIIX.

fol. 29 v°. Synodi Epaonensis titulus I.

fol. 30. iid. II-XVI.

fol. 31. iidem XIX-XXXIII.

fol. 32, iid. XXXVI-XL.

fol. eod. Synodus arelatensis secunda, tit. I-VII, ut in edito.

fol. 33. tituli IX-XXII. extra sedem videtur. fol. eod. verso Tituli vasensis I-V, ultimus est cum edito similis : « Et quia non solum in sede apostolica, sed etiam per totam Orientem et totam Africam vel Italiam propter hæreticorum astutiam. » Multa igitur supra deesse patet.

Statim incipit pars altera, collectio scilicet Dionysiana.

« Incipiunt ecclesiasticæ regulæ sanctorum apostolorum prolatæ per Clementem ecclesiæ Romanæ....

fol. 34. Incipiunt canones apostolorum de ordinatione episcopi... ad fol. 43.

(In Dionysii præfatione varietates cum edit. Justelli, p. 101, l. 13 : « divino adjutus auxilio... *om.* inconvulsa... regulis... hic pagina 1ª desinit ; 2ª incipit : « Postea quædam... » um omissis tribus lineis, « nichænæ synodi... ordine nomirorum... a primo capitolo... degessimus... vestræ credamus » : fin. pag. 2. In fol. 3... sparsim sunt... vedeamur. »

fol. 43. Canones concilii Nicœni... Ex prisca collectione titulus erat : Cum convenisset, etc. ; vid. opp. S. Leonis t. II, p. 759, Migne. Sed exciderunt primæ lineæ, usque ad hæc verba... « consolatum Constantini agusti et Li[cinii XIII], Kelendas Julias qui est apud græcos octavus decimus dies mensis eorum, secundum alexandri sexcenti triginta et duo *(sic)* et placuit ut hæc omnia mitterentur ad episcopum urbis Romæ Sylvestrium. Credimus — usque ad : ...« mortuos et spiritum sanctum... » Cætera exciderunt.

fol. 43 v°. Finis appendiculi ad symbolum : « ...τρεπτὸν hoc est convertibilem aut mutabilem· filium Dei, hos anathematizat: catholica et apostolica ecclesia. Incipit præfatio sancti concilii : Concilium sacrum... (10 versus editi)... mella fieri. Sequuntur canones cum iisdem titulis, ut in coll. Dionysiana.

fol 50. Expliciunt canones niceni concilii et subscripserunt tricenti decim et octo qui in eodem concilio convenerunt. Ossius episcopus civitatis cordovensis Spaniæ dixit : Ita credo sicut superius scriptum est † Victor et Vincentius presbyteri urbis Romæ. Provinciæ Ægypti XI : Alexandriæ episcopus....

fol. 50. Incipit regula concilii Anquirani num. xxiv.

fol. 56. Subscripserunt decim et octo episcopi qui in eodem concilio convenerunt xviii : Vitalis antiochenus, Marcellus anquitanus, Atriculaus (*l.* Agricolaus), iiii Cæsariensis, et reliqui omnes.

Explic. cannonum concilii Anquirani. Incipiunt canones concilii Neocæsariensis Rursus : Incipiunt regulæ prolatæ in synodo Neocæsariensi num xliii (*l.* xviii).

Et hæ regulæ apud ancyram vel Cæsaream expositæ sunt, sed Nicænis anteriores re periuntur (ut Dion.).

fol. 61. Post canones Gangrenses : « Et subscripserunt xv episcopi qui in eodem concilio convenerunt : Elianus, Eusebius, Eugenius, Ypasius, Bithinius, Filetus, Bassianus, Eugenius, Eulalius, Olympius, Heraclius, Brocrius, Groegorius, Bassus, Pappus[1]. Expl. regolæ.... » (Ex coll. Hadrianæa). — Ibid. Incip. regulæ antiocheni concilii, num. xxv.

fol. 69 v°. Explicit textus canonum concilii antiocheni. Incipit textus canonum expositæ apud Laodociam Frigiæ, num. lviii...

fol. 70. Titulus canonis II repetitur altera manu et charactere merovingico. — fol. 77. explicit.

fol. 77. Incip. regulæ constantinopolitanæ... — f. 79. post ultima canonum verba : « deducta esse videantur », sequitur : « Expositio fidei centum quinquaginta sanctorum qui constantinopolim congregati sunt : Credimus... Amen. 2) subscripserunt : et Ægypti ii, provinciæ Syriæ qui te (episcopi ?) xii : Timotheus alexandiinus, Dorotheus Oxyrinctæ. Provinciæ palæstinæ viiii : Quirillus Hierosolimitanus, Gelasius Cæsariensis, Macer Hiericontinus, Dionysius Diospolitanus, Priscianus Sebastensis, Satorninus Schitopolitanus, Rufus Nicopolitanus, Auxensius Ascalonitanus, Elianus Jamnensis[2]. fol. 80. omissis nominibus nonnullis, series pergit : Varachus Paneadensis, Timotheus Berythius, Basilides Byblensis, Mocimas Aradensis, et cæteri qui subscripserunt. Expliciunt cannones concilii constantinopolitani viiii. Incip. regulæ ecclesiasticæ in chalcedonensi concilio num. xxvii... fol. 88 v°. Explicit textus concilii chalcedonensis. Incipit constitutio et fides ejusdem concilii. Aetius archidiaconus constantinopolitanus : Ut sancta et magna universalis synodus quæ secundum gratiam et sanctiones piissimorum christianissimorumque imperatorum Valentiniani et Marciani augustorum congregata apud chalcedonam metropolim Bytiniæ provinciæ in martyrio sanctæ martyris Eufemiæ, statuit subter adnixa indicat. † Dominus noster et salvator Christus,

1. In codd. græc. hæc nomina iisdem canonibus in synodica epistolæ inscriptione præfiguntur : ἐυσεβιος, αιλανὸς ευγενιος, ὀλυμπιος, βιθονικος, γρηγοριος, φιλητὸς, Πάππος, εὐλάλιος. ὑπάτιος, πραιοέδιος, βασιλειος, βασσος.

2. In ed. prisca apud Baller, p. 556, t. II, eadem nomina cum his varietatibus : Dorotheus Oxyrinco. *Palestini*. Cyrillus Hier... Macer Hierocontis... Priscianus Nicopolitanus, Saturninus Sebastenus, Rufus Scythopolitanus, Auxentius Ascalonis.

notitiam fidei[1]... ...Desinit fol. 92 : ...monachi aut laïci fuerint, anathematizati[2]. Et subscripserunt universi episcopi. Paschasius episcopus, vicarius Domini mei beatissimi atque apostolici universalis ecclesiæ papæ Leonis urbis Romæ, synodo præsidens statui, consensi et subscripsi. Sequuntur subscriptiones Lucensisi Bonifacii, Leontii, Anatolii, et post lacunam : Sebastiani, Basili, Docimasii, Sereni, Macarii provinciæ Eruimontii. † Jobini, Anastasii, Zenonis, Dardanii, Maximini, Nicolaï, Anopatos, Eusebii et reliqui subscripserunt numero CCCXXVIII.

fol. 92. Incip. canones Serdicensis numero XXI...

fol. 102. Synhodus apud Cartaginem africanorum quæ constituit canones 133 (al. 138), Post consulatum, etc. (ut in coll. Dionys.).

fol. 108. inseritur « professio fidei nicheni consilii : Credimus in unum... et spiritum sanctum. Cf. edit. Justel, p. 141-144, 145, 149 sqq.

fol. 120. altera eorumdem canonum divisio a can. editor. XXXIV ad finis canonis XIX (vel. LI) additur in margine manu paulo recentiori... — fol. 133. Lacuna ingens suppletur in margine a verbis : « ...divina esse certissimum » usque ad : « Sermonem cum... » Inde iterum textus pergit : «...perpenderint... » ut in edit., p. 254... Can. 57 supplevit manus vetustissima.

fol. 153 versum fere vacat, quamquam nihil in textu hiare videtur. Ultimus canon est CV (ed. CXXXVIII, p. 173). Ibi epist. ad Cælestinum papam. — fol. 175-178. Desinit ut vulgata : ...desine frater. Expliciunt canones ecclesiastici ex scrinio ecclesiæ romanæ translati Amen.

fol. 178. Accedit ex alia versione vetere, qualis exstat in Isidoro Mercatore, concilium ancyranum sub num. XLII, idque præcedentibus nullomodo respondet. Præterea sunt canones 25 ut supra. Hæc ab initio iisdem præfixa scribuntur eadem manu quæ superiora exegit : Incipit concilium sive secundus apud Ancyranum et Cæsaream congregatus. Et isti quidem canones seu regulæ prioris sunt nicenis, sed ideo niceni canones prioris scripti sunt propter auctoritatem magni et sancti concilii apud Niceam habiti. Convenerunt autem in memorata synodo Ancyranæ et Cæsareæ hi quorum nomina et loca in græco sermone superius continentur.

Hic canonis primi initium : Presbyteros qui immolaverunt et postea congressi sunt. Et sic se habet finis ejusdem canonis : Quod facie tenus pati viderentur inviti, hos placuit honorem quidem sedis eos retinere, offerre autem illis et sermonem ad populum facere aut aliquibus officiis fungi non liceat. Can. 2. Diaconos similiter qui immolaverunt. Similis omnino videtur versio Isidori Mercatoris.

1. Vid. opp. Marii Mercatoris.
2. Ut prisca collectio opp. Leon, 2, p. 238.

PARS III

fol. 185. Arelatensis (concilii) epistola Domino sanctissimo fratri Silvestro, cœtus episcoporum[1]... Mox desinit folium cum quaternione (q. XXII) signato. Hæc signa desunt in quaternione primo; fere exsecta fuerunt in quat. 2 et 3 ; tria folia exciderunt in quaternione XX, cœteris folia integra adsunt, exceptis inferioribus ab initio marginibus.

Huc usque codex Petropolitanus.

CODEX MEDIOMONTANUS[2]

fol. 1. « Paraphé au désir de l'arrêt du 5 juillet 1763 .Hesnot. » Desunt folia plura in quibus erant capitula seu sectiones I-XIIII[3] Incipit codex a canonibus concilii arelatensis.

I. Ad hæc verba can. 17. Nullus episcopus alium episcopum inculcet, scribitur in margine charactere merovingico : Æduensis — Valentianus, respectu, ut videtur, ad controversiam episcoporum utriusque civitatis Æduensis et Valentinæ. Ibid. XV, concilium valentinum, can. 5, C. Gall. I, p. 230.

fol. 2. r° XVI. Concilium forojuliense. Titulus eodem charactere repetitur in margine. Sed canones desiderantur, idemque folium in versa pagina integrum vacat. Superest tantum epistola concilii valentini ad forojulienses, (Concil. Gall. I, p. 234 ; Labb. II, 904, Marten. anecd. IV) ut in editis.

fol. 3 v°. XVI. Synodus habita in civitate Regensi, (ib. p. 440, Labb. III, 1285, Martène, IV, 16).

fol. 5. XVII. *Constitutiones sanctæ synodi* habitæ in territorio arausico sub VI iduum novembris, (consule) Cyro, in ecclesia justinianensi (ib. p. 450). — fol. 9. Subscriptiones episcoporum. (Labbe III, 1448).

fol. 10 (XVIIII). Constitutiones sanctæ synodi habitæ in civitate vasensi (ib. p. 466).

fol. 11, v° XX. *Incipit synodus habita in civitate arelatensi* (ib. p. 554, Labb. IV, 1010).

fol. 15, XXI. *Synodus* habita in civitate agathensi... — fol. 29, v°. Subscriptiones episcopor. (ib. p. 778) ; (Labb. IV, 1321).

1. Cf. Ed. Maurin, Conc. Gall., p. 95.
2. Bibl. Philipps à Middlehill, 1745, M. L., 117, auj. à Berlin. Cf. MAASSEN, o. c., I, p. 775, fol. 120.
3. Et statim sese ultro dant hi numeri in codice Petropolitano, scilicet I ad can. Apostolor. fol. 33. II ad concil. Nicœn. f. 43. III fol. 50 ad canon. ancyranos. IV, f. 56, ad can. Neocæcœsariens. V fol. 38 ad conc. Gangrenses... VI fol. 61, ad can. antiochenos. VII f. 69 ad can. Laodicenos. VIII, fol. 77, ad canones Constantinopolitanos. IX, fol. 80, ad can. Chalcedonenses. X, fol. 92 ad can. Sardicenses:. XI, fol. 102, ad can. carthagin. XII deest, sed forte adesse debuit fol. 120, ad alteram divisionem can. africanor nisi alicubi canonibus Ephesinis appositus fuerit uti. XIII ad alteram versionem ancyranorum. Tum demum XIV ad epistolam arelatensium.

fol. 30 v°. (XXII) Aurelianensis synodus... in margine κινηδὸν scribitur *Senedus*. a.

fol. 34. Subscriptiones episcoporum (ib. p 834)

fol 35 (XXIII). *Incipit Synodus Epaonensis* (ib. 888; Labb. IV, 1595). — fol. 39. notæ merovingicæ de gradibus consanguinitatis.

fol. 41 v°. XXIV. *Incipit constitutio sanctorum episcoporum quæ in civitate arelatensi ad dedicationem basilicæ S. Mariæ convenerunt* (ib p 918); Labb. IV, 1622).

fol. 43 v°. XXV. *Incipit* constitutio habita carpentoratæ (ib. p. 926); Labb. IV, 1663).

fol. 44 v°. *Incipit epistola sancti augustini quæ debeant publica voce relegere et manu propria subscribere in quibus suspicio est quod manichei sunt* (ib. 922).

fol. 48. XXV-I. Concilium arausicanum (ib. p. 936); (Labb. IV, 1666).

fol. 55. XXVII. Synodus arvernensis (ib. p. 978); (Labb. IV, 1803).

fol. 59. XXVIII. Synodus aurelianensis secundus (ib. 960); (Labb. V, 295)

fol. 92. XXIX. Synodus aurelianensis tertius (ib. 998); (Labb. V, 392).

fol. 84. XXX. Epistola generalis quæ ad episcopos invitandos in causa insulæ lemientis missa est.

fol. 84 v°. XXXI. Synodus arelatensis (Sub Ravennio).

fol. 86. XXXII. Synodus vasensis (ib. 954); Labb. IV, 1679).

fol. 89. XXXIII. Synodus arelatensis (sub Sapaudo)...

fol. 101. Matisconensis syn. (ib. 1238.)

Adversaria in hanc partem III

Littera codicis claromontani uncialis est, crassa, paulo sinistrorsum inclinata, nullo fere distincta accentu, paucis compendiis, nec nisi antiquissimis; hic illic notat manus merovingica suas inspersit; sapit vetustissimum ævum scriptura βαρβαρικῶς exarata, antiquæ gallorum pronuntiationi fortasse accommodata; inter signa non desunt obeli, sagittæ, veruum et astericorum sigla. Numerus VI solet scribi græce c. Ex collatione cum Labbeana editione, amplissima superesset seges varietatum. Quaternio 1us signatur q. XXIII. Quas relegi in primas synodos varietates, vix unam aut alteram Labbeus margini inscripsit, cæteras fere omnes excepit editio sanmaurensis.

fol. 2. In concilio valentino, can. I pars magna, can. III. integer deest; in fine : « in æternum protegat fratres dilectissimi »; desunt etiam subscriptiones.

ad fol. 5. in concil. arausic. can. I a multis ventilatus totus consentit cum primo Sirmondi textu; cœtera item concordant.

ad fol. 10. in concil. vasensi desunt can. 1, 2, 3, 6; incipiunt

ad fol. 11. in concilio arausicano hi canones leguntur : I-X, XIV-a IV; VIII a nono non distinguitur.

xxvi, xxvii, xxviii, xxix, xxx, xxxi, xxxii, xxxiii, xxxiv, xxxv, xxxvi scribuntur xlvi, xlvii, xlviii, l, li, lii, liii, liv, lv, lvi, cœtera desunt.

ad fol. 15. Titulus concilii agathensis est edito brevior, ut in notis sive Sirmondi, sive novæ editionis. In canone 9, epistola Innocentii papæ integra recitatur, sed desunt notitiæ de Alarici regno et de sedibus episcoporum. Eo ordine sequuntur canones sequentes : x, xi, xvi, (ed. xii), xvii-xx (al. xii-xvi), xxiii-xxix (al. xvii-xx), xxxi-xli (al. xxi-xxx), xlii (al. xxxii), xliii (xxxiii). xlvii (xxxiv), lxxi (xxxv).

ad fol. 30. Canones inscribuntur his numeris i, ii, iii, vi (ed. iv), viii, ix (ed. v, vi), xi (ed. vii), xii-xviii (ed. viii-xiv), xix-xxxi (ed. xvi-xxvii). Nomina episcoporum alio ordine, sed eadem, sine sedium locis.

ad. fol. 35. Omnia cum editis quadrant, nisi quod codici deest ultima suscriptio.

ad fol. 41. omnes quidem canones exstant, sed sine ulla distinctione.

ad fol. 43. in subscriptionibus deest vindemialis ; nomen Juliani græce ιουλιανος.

ad fol. 48. concil. arausicani varietates ex collat. cum Labbeana editione : in can. 1. Anima quæ peccat... can. 2. mors pertransiit... omnes homines peccaverunt... Cap. 3 Si quis invocatione humana... can. 5. et ad regenerationem... et naturaliter in vobis... verum etiam... ab infidelitate nostra ad fidem... can. 6. conantibus, studentibus, petentibus, et *deest ante* Gratia... cap. 7. sive salutare... et in credendo veritatem... can. 8. Is enim non omnium... can. 9. De adjutorio Dei. Divini... can. 10. de obligatione votorum c. 12, 13, *ut in titulis præfixis incipiunt*... can. 16. *post hæc :* aut id quod habet, *cætera desunt*... can. 17. *hic tit. editus*... can. 18. prævenire debetur *desunt ut editis*... can. 25, ita inclinatur ut nullus... patrum sanctorum multitudini... tantum mali... divinæ gratiæ largitate donata. (Hanc solam varietatem accepit editio Maurinensium). In subscript. Subscripsi N sub die decimo Iunii. Duplex Eucherius, ut notavit Sirmondus... ad Marcellinum consentientes subscripsimus....can. 10. renatis ac sanatis (Maurin.)... can. 11. Et quæ de manu... can. 13. Unde veritas dicit : ...liberaverit... can. 14. De quantacumque miseria liberatur... can. 21. Si in lege gratia est... sed implere... can. 23. Quando ita faciunt... can. 24... utrumque... diffudit charitatem. *Conclusio*... vobis donatum est... ut pro eo... Domini nostri, et... ipse nullis... inspiret... Et quia definitionem nostram,.. convenerant... In subscriptionibus 2° loco Julianus amartolus. 3° in XRI nomine Constantius... 5° Fylagrius... 6° in XRI nomine maximinus. 7° Prætextatus... 8° Eucherius. 9° Item Eucherius... 10° Alethius... 11° Heraclius. 12° Lupascianus... 13° Principius... 14° Vindemialis... 15° † Petrus. 16° Syagrius

17° Carialto... 18° Opilio... 19° Pantagathus... 20° Namatius... 21° Deodatus...

fol. 71. Lupus notatur in margine esse Lugdunensis ut et Pantagathus Viennensis, Leo Senonensis ; Arcadius primum designatur Vezontiensis, id porro erasum expunctumque fuit.

fol. 101. Manu merovingica in margine : « Domno et magnifico fatri Secundino.

Intiales sunt rudes, zoomorphico lineamento ornatæ, nec nisi pisces pingere aut pingere voluisse notarius videtur.

fol. 95. Epistola beati Leonis papæ urbis Romæ ad episcopos provinciæ Viennensis (Ed. Maurin. Conc. Gall. 491).

fol. 101. *Constitutio quæ in Synodo matescone conscriptæ sunt* (ib. 1238 ; Labb. v, 966). Cum editis concordat, sed scriptura est alia, ut notavit Sirmondus.

PARS III

Imperatorum Leges

fol. 105 v°. Constitutio constantini Imperatoris : « Imperator Constantinus Ablavio præfecto ». ib. 86, ex edit. Sirmondi, qui nec videtur Claromontanum contulisse. it. opp. t. I.

fol. 107. Exemplum legis adversus episcopos qui judicio episcoporum damnantur.

fol. 108. *Imperatores Valentinus, Theodosius, et Arcadius ad Optatum.*

fol. 108 v°. *Imperator Constantinus ad Felicem præfectum prætorii.*

fol. 109. *Domini nostri Honorius et Theodosius Augusti ad Projectum consularem.*

fol. 109 v°. *Imperator Theodosius et Valentinianus Cæsar Amacio vel præfecto prætorii Galliarum* (Ed. nov. Conc. Gall. p. 373; primus Sirmondus ed. ex hoc codice).

fol. 111 v°. *Imperatores Valentinianus, Theodosius et Arcadius.*

fol. 113. *Honorio nobilissimo puero et Evodio imperatores Arcadius et Honorius augg. Theodoro iterum præfecto prætorii.*

fol. 114 v°. *Domini imperatores Honorius et Theodosius Augustus Melitio præfecto prætorii.*

fol. 118. Honorius et Theodosius Theodoro viro inlustri præfecto prætorii.

fol. 120. Imperatores et Honorius et Theodosius et (ad) Melicium virum inlustrem præceptum.

fol. 123 v°. Imperatores Arcadius, Theodosius et Honorius... Post sex hujus epistolæ lineas, codex deficit.

C'est l'un des trois manuscrits de Clermont que le P. Hardouin cite à chaque page de son édition des conciles, malheureusement sans les désigner nettement.

APPENDICE VI

Codex Rachionis

Notes manuscrites de dom Pitra

prises en 1848 à la Bibliothèque de Strasbourg, réunies en volume sous le titre : Mss. français, Provinces III, p. 300 et suiv.

1° Amplissimus et insignis in-f° magno, duabus columnis, caract. unciali carolino, sive in titul. sive in textu, *interdum merovingico*, litteris nonnullis initialibus tramite eleganti conspicuis *plerisque icthuomorphis*, hastis superioribus a summo patulis, ab imo molliter defluentibus, lineis stylo sicco ductis, punctis hiantibus *in margine* utrinque delineato. Folio primo quidam canones extravagantur : alii sub hoc titulo *Testimonium seu testes*, *quemadmodum probari debeant*, alii sub ista rubrica : « *De eo quod episcopus alienæ gentis eligitur.* »

In 2° col. fol. v[1] quædam notæ circa chronologiam ac præcipue de æræ significatione ; hæc ultima in sequenti folio notanda sunt : « In geometria, æra pro latere ponitur, idem scriptum est in canonibus, ut his qui in synodali conventu in prima æra, hoc est in primo latere sederent primum capitulum illius vel illius synodi (primum capitulum) (*sic*) legerent ; secundum in altera æra sedentibus legeretur (cf. Synodus August. æra I[a]). » (Hæc manu recentiori sæc. XI scripta sunt.)

II° f° 2° r° Pictura imperfecta opere textili circumdata et cruce *latina* subjecta = in v° folio eodem hæc insignia litteris rubeis et nigris alternantibus, æque majusculis leguntur : In nomine sanctæ et unicæ Trinitatis in anno DCCLXXXVIII[1]...

III° f° 3° In nomine Dni nr hs. χρ̄ῑ incipit ordo de celebrando concilio « Hora diei prima... et cetera ut in concilio toletano. Longior est hæc episcopi senioris oratio[2].

f° 3° r° col. 1° Il nomine Dni Ih. χρ̄ῑ incipit ordo de celebrando concilio[3].

Hora diei prima, ante solis ortum ejiciantur omnes ab ecclesia, obsecratis (*sic*) (*olim* obseratis) que foribus cunctis ; ad unam januam per quam sacerdotes ingredi oportet, ostiarii stabunt (*sic*).

1. Voir le texte dans Maassen, *o. c.*, sans variantes. D. Pitra nota en marge postérieurement : « Première mention de l'ère chrétienne, Corriger 787. Fac-simile dans les notices et extraits de mss. t. VI, Koch. » Ajoutons DE BASTARD. *Peintures... des manuscrits*, pl. 45-48.

2. Ici nous passons à une seconde série de notes p. 308, prises au même voyage, à une autre séance, et donnant *in extenso* la rubrique et l'*oratio* qui semblait plus longue.

3. Plusieurs des variantes de cette rubrique n'ont pas été relevées par Pitra *Analect. noviss.* t. I, p. 979.

Et convenientes omnes epi pariter introibunt et secundum ordinationis suæ tempus residebunt. Post ingressum omnium episcoporum atque consessum vocentur deinde presbiteri quos causa probaverit introire.- Nullus inter eos se ingerat diaconorum. Post hos ingrediantur diacones probabiles quos ordo poposcerit interesse et corona facta de sedibus episcoporum presbiteri a tergo eorum resideant [quos tamen sessuros secum metropolitanus elegerit; qui utique et cum eo judicare aliquid et definire aliquid possint[1]]. Diaconi autem in conspectu episcoporum stent. Deinde ingrediantur laïci qui electione conjugali concilio (*olim* conjugi cli) interesse meruerint. Ingrediantur quoque notarii quos ad recitandum et excipiendum ordo requirit. Obsecratis (*olim* obseratis) januis et sedentibus in diuturno silentio sacerdotibus atque cor habentibus ad Dnum, dicturus est archidiaconus ! Orate ? (*sic*) Statimque omnis (*sic*) in terram prosternentur, tam epi quam prbi, et orantibus diutius tacite cum fletibus atque gemitibus, unus ex epis senioribus surgens, orationem palam fundat ad Dnum, cunctis adhuc in terram jacentibus, dicat hanc orationem : Adsumus, *etc.*

IV°[2] Adsumus, Sancte Spiritus, adsumus peccati quidem imanitate detenti. sed in nomine tuo specialiter congregati. Veni ad nos ! adesto nobis et dignare illabi cordibus nostris, doce nos quid agamus, quo gradiamur ostende ; quid efficere debeamus operare. Esto solus et suggestor et effector judiciorum nostrorum qui solus cum Deo Patre et ejus Filio (*sic*[3]) nomen possides gloriosum. Non nos patiaris perturbatores esse justitiæ qui summe diligisæ quitatem, ut in sinistrum nos non ignorantia trahat ; non favor inflectat, non acceptio muneris vel persona corrumpat ; sed junge nos tibi efficaciter, solius tuæ gratiæ dono, ut simus in te unum et in nullo deviemus a vero, qualiter in nomine tuo collecti, sic in cunctis teneamus cum moderamine pietatis justitiam, ut et hic a te in nullo dissentiat sententia nostra et in futuro pro bene gestis consequamur præmia sempiterna. » *Omnino ut in hodierno Pontific[ali]*.

Vc[4] f° 3° r° col. 2ª. In qua oratione Pater nr non dicat[ur] nec Benedictio, sed ipsa solummodo oratio confirmetur[5]. Finita autem oratione et responso ab omnibus : Amen ! rursus dicat archidiaconus ? Erigite vos. Confestim omnes surgant, et cum omni timore Dei et disciplina tam epi quam pbri sedeant. Sicque omnibus in suis locis in silentio consedentibus, diaconus alba indutus codicem canonum in medio proferens capitula de conciliis agendis pronuntiet, id est ex concilio toletano.

1. Ces additions du *codex Rachionis* correspondent à celles du Ms. Paris, de Mansi ; de même cinq lignes plus bas.
2. Ici nous reprenons la première série de notes, p. 302.
3. Variante commune avec le ms. Parisiens. de Mansi.
4. A cette division, nous reprenons la seconde série des notes, p. 309.
5. L'addition concernant un deuxième et un troisième métropolitain manque encore dans ce texte comme dans celui de Justel.

VI° [1] *Quæ sequuntur cum concilio toletano concordant* [2]. *Diaconus ea de conciliis agendis capitula pronuntiare jubetur :* E concilio toletano III æra XVIII; item e concilio toletano IV æra III; item ex capitulis orientalium *(sic)* patrum quæ Martinus episcopus de græco in latinum vertit, æra XVIII de synodo faciendo ; item ex concilio calcidonensi æra XVIIII; item ex concilio Agathense æra XXXV, vel aliud de canonibus quod metropolitano aptius visum fuerit ut legatur. » Deinde metropolitanus episcopus concilium adloquatur : « Ecce SS. Sacerdotes ...vel sollicitudo tepescat [3]. » *Deinde alia leguntur capitula, inter quæ epist. Leonis papæ ad Flavianum ; plurima de ordine concilii sigillatim præcipiuntur, ac terminatur ut incepit per orationes diversas* [4].

VII° f° 3° v° col. 1ª. legeretur. » Finitisque titulis metropolitanus episcopus concilium alloquatur per exhortationem, ita dicens : Ecce, sanctissimi Sacerdotes, præmissis Deo precibus, fraternitatem vestram cum pia exhortatione convenio et per divinum nomen obtestor ut ea quæ a nobis de Dno et sacris ordinibus vel S. moribus fuerint dicta, cum omni pietate suscipiatis et cum summa reverentia perficere intendatis. Quod si forsitan aliquis vestrum aliter quam dicta fuerint senserit, sine aliquo scrupulo contentionis in nostrum omnium copulationem (*sic*) ea ipsa de quibus dubitaverit conferenda deducat qualiter Deo auxiliante aut doceri possit aut docere. Deinde simili vos obtestatione conjuro ut nullus vestrum in dijudicando aut personam accipiat, aut quolibet favore vel munere pulsatus a veritate discedat ; sed cum tanta pietate quidquid cetui vestro se judicandum intulerit retractate ! ut ne discordans contentio ad subversionem justitiæ inter nos locum inveniat, nec item in perquirenda equitate vigor nostri ordinis vel sollicitudo tepescat. » Post hanc orationem introibunt omnes quicumque fuerint pbri, diacones vel religiosi universi ad audiendam doctrinam. Sicque archidiaconus lecturus est canonem toletani concilii XI æræ primæ, ne tumultu concilium agitetur. Quo canone perlecto, concilium effesinum ex ordine perlegatur Deinde (f° 3° v° col. 2°) collatio pariter et instructio de mysterio scæ Trinitatis habeatur, simulque et ordinibus officiorum in omnium sedibus ejusdem celebritas et unitas teneatur [5]. Pro his quoque causis, prout spacium diei permiserit et epistola papæ Leonis ad Flavianum episcopum de erroribus Euticetis et mysterio Trinitatis legendæ sunt.(*sic*) Canones quoque de unitate officiorum.Nec ad aliud aliquid ante transeatur quam ista omnia ex-

1. Première série de notes, p. 302.
2. Mais non avec Mansi !
3. La mention du roi est totalement absente. Pourtant la nouvelle série de lectures en marque la place.
4. Ce résumé incomplet de Pitra va être compensé dans la seconde série des notes par une transcription *in extenso*.
5. Ce texte est compréhensible ; mais non celui de Mansi.

plicentur, ita tamen ut in totis tribus diebus nihil aliud agatur nec retractetur nisi sola collatio de myterio scæ Trinitatis et de ordinibus sacris vel officiorum institutis, ita ut hæc tota partiantur per totos illos tres dies, ut nihil aliud, sicut dictum est, nisi sola quæstio de his quæ prædicta sunt habeatur. Ita ut lectio semper congruens ordines et causam quæ quærenda est antecedat.

Post hæc in quarta die reliqua per ordinem [personæ *supra lineam*] admittendæ sunt. Sicque omnes qui de religiosis in retroactis diebus pro speciali instructione interfuerint in concilio, foras egrediantur, residentibus aliquibus presbyteris in concilio, quos metropolitanus probaverit honorandos, per singulos tamen illos tres dies letaniarum epi vel presbyteri cum admonitore primum orationibus se prosternant. Sicque collecta a metropolitano oratione, consurgant et de divinis tantum, ut dictum est, rebus collationem habeant, in reliquis autem diebus cunctis adstantibus oratio colligenda est (f° 4° col. 1ª) ; et sic considentes causarum negotia colligant. Nullus tamen tumultus aut inter considentes, aut inter adstantes habeatur. Eodem tamen modo, eodemque ordine ad concilium omnes per singulos dies ingrediantur quo superius jam præmissum est. Nam si presbyteri reliqui aut diacones, clerici, sive laïci de his qui foris steterunt concilium pro qualibet re crediderunt appellandum, ecclesiæ metropolitanæ archidiacono causam suam intiment et concilio denuntiet. Tunc illis et introeundi et singillatim proponendi licentia concedatur. Nullus autem episcoporum a cetu communi secedat, antequam hora generalis secessionis adveniat. Concilium quoque nullus solvere audeat nisi fuerint cuncta determinata, ita ut quæcumque deliberatione communi finiuntur episcoporum singulorum manibus subscribantur ; nec tamen aut ante duos aut tres dies quam solvatur concilium omnes constitutiones a se editas diligenti consideratione retractent, ne in aliquo offendissent. Item in die quo concilium absolvendum est, canones qui in sancta synodo constituti sunt, coram ecclesia in publico relegantur. Quibus explicitis, respondeatur in choro : Amen. Deinde ad locum redeuntibus ubi in concilio consederunt, canones ipsos scribant.

Ammonendi quoque a metropolitano sunt de Pascha venturo, quo veniat die ; ammonendi etiam sunt quo tempore supervenienti anno ad faciendum concilium veniant.

Eligendi etiam (fol. 4° r° col. 2ª) de episcopis qui cum metropolitano dies festos Natalis Domini et sanctum Pascha debeant celebrare.

Post hoc, dicente archidiacono Orate, omnes simul in terra pariter se prosternant ubi diutissime orantibus, hanc unus ex majoribus orationem dicat :

Oratio

Nulla est, Domine, humanæ conscientiæ virtus, quæ inoffense possit tuæ voluntati judicia expedire. Et ideo quia imperfectum nostrum viderunt oculi tui : perfectioni deputa, quæsumus, quæ perfecto æquitatis fine concludere perobtamus. Te in nostris principiis occursorem poposcimus, te quoque in hoc fine judiciorum nostrorum excessibus (indultorem adesse) speramus. Scilicet ut ignorantiæ parcas; ut errori indulgeas, ut perfectis votis perfectam operum efficaciam largiaris. Et quia conscientia remordente tabescimus, ne aut ignorantia nos traxerit in errorem, aut præceps forsitan voluntas impulerit justitiam declinare, ob hoc te poscimus et rogamus. Ut si quid offensionis in hac concilii celebritate attraximus, condonante te remissibilia habeamus ; ut in eo quod soluturi sumus aggregati concilio, a cunctis primum absolvamur nostrorum nexibus delictorum, qualiter et transgressores venia, et confidentes tibi subsequatur remuneratio sempiterna.

Huic orationi oratio *Pater noster*[1] adjungatur, et cunctis adhuc in terra jacentibus, hæc benedictio explicetur.

Benedictio

Christus, Dei Filius, qui est initium et finis, complementum vobis tribuat caritatis. Amen.

fol. 4° v° col. 1a. Et qui vos ad expletionem hujus fecit pervenire concilii, absolutos vos efficiat ab omni contagione delicti. Amen.

Ut omni reatu liberiores effecti, absoluti et jam per donum Spiritus sancti, felici reditu vestrarum sedium cubilia repetatis illæsi. Amen.

Quibus expletis dum dictum fuerit ab archidiacono : In nomine Domini nostri Jesu Christi eamus cum pace, omnes illico pariter exsurgentes, residente metropolitano, ab ipso primum incipientes, osculum sibi invicem omnes pariter dabunt. Sicque data sibi invicem pace, conventus concilii absolvetur.

Item oratio in secundo die in coactione concilii dicatur :

Nostrorum tibi Domine curvantes genua cordium, quæsumus ut bonum quod nobis a te requiritur exequamur, scilicet ut prompta tecum sollicitudine gradientes, discretionis arduæ subtile judicium faciamus, ac misericordiam diligentes, clareamus studiis tibi placitæ actionis.

Item oratio dici tertii : Ad te, Domine, interni clamoris vocibus proclamantes, unanimiter postulamus ; ut respectu tuæ gratiæ solidati, præcones virtutis efficiamur intrepidi, tuumque valeamus verbum cum omni fiducia loqui. (P. D. n. Ihm).

1. Pitra reproche à Hinschius d'avoir transcrit ces derniers mots par *oratio paterna*, qui serait un non-sens. Cependant dom Férotin a lu cette expression dans le sens de *Pater noster*. Cf. Férotin, *Liber Sacramentorum*, p. 735.

VIII° [Sequuntur Proœmia quædam historica de conciliis generalibus IV principalibus, nempe Nicæno, Constantinopolitano, Ephesino, Calcidonensi, tum ille prologus maximi pretii.] Cf. Patr. LXXXIV, col. 91.

In principio autem hujus voluminis Nicænam synodum constituimus propter auctoritatem ejusdem magni concilii, deinceps diversorum conciliorum græcorum ac latinorum, sive quæ antea, sive quæ postmodum facta sunt, sub ordine numerorum ac temporum capitulis suis distincta sub hujus voluminis aspectu locavimus, subjicientes etiam decreta præsulum romanorum in quibus pro culmine Sedis Apostolicæ non impar conciliorum exstat auctoritas, quatenus ecclesiastici ordinis disciplina in unum a nobis coacta atque digesta, et sancti præsoles paternis instituantur regulis, et obedientes ecclesiæ ministri vel populi spiritualibus imbuantur exemplis.

[Notiones præviæ sequuntur de canonibus apostolorum inter apocrypha deputatis, de canone quoad nomen, de synodo, de concilio, de cœtu. Explicit præfatio.]

Incipiunt capitula conciliorum Græcia, nempe Nicæni, Anchiriani, Neocesariensis, Gangrensis, Sardicensis, Antiocheni, Laodiciæ Frigiæ, Constantinopolitani, Ephesini, Calcedonensis, Epistola formata Attici Constantinopolitani episcopi.

Concilia Africæ. Carthagen. I, II, III-VI. Huic subjuncta epistola Synodi ad Bonifacium papam directa et exemplaria Nizeni concilii. Synod. Carthag. afr. VII. Milevitana[1].

Concilia Galliæ. Arelatense I, II, III. Valentinum. Taurinantium. Regiense. Arausicum. Vasense. Agathense. Aurelianense[2].

Concilia Hispaniæ. Eliberitæ. Tarraconense. Gerundense. Cæsaraugustanum. Hilerdense. Valentinum. Toletanum I-IV. Bracarense I-II. Capitula ex Orientalium patrum Synodis a Martino episcopo Galliciæ ordinata atque collecta et a sinodo Bracarensi excepta et emendata. Synodus Spalensis I-II.

Sententiæ quæ in veteribus exemplaribus conciliorum non habentur, sed a quibusdam in ipsis inserta sunt.

Decreta quorumdam Præsulum romanorum ad fidei regulam et disciplinæ ecclesiasticæ constituta.

Synodus Toletanus 58 episcoporum[3].

IX° Canones sancti et magni Nicæni concilii quod habitum est temporibus Constantini ab Episcopis CCCXVIII in civitate Nicæa metropoli Bitiniæ, Paulino et Juliano consulibus, XIII Kal. Jul. era CCCLXII. — Incipiunt tituli canonum Nicæni concilii numero XX...

Incipit fides S. Gregorii Majoris...

1. Aucune mention du Concile de Telept.
2. Un seul concile d'Orléans, et non trois comme dans les collections plus récentes.
3. Addition postérieure du XIII° Concile de Tolède (683).

Incipiunt synodi Ancyrani capitula (XXIIII)...

Incipiunt canones concilii Neocæsariensis (XIIII).

Incipit Gangrense concilium post Nicænam synodum editum (editio II, canones XX), etc...

[Ex concilio Laodiceno], can. LX. Non oportet ab dictis (*sic* : sc. episcopis et presbiteris) Psalmos compositos et vulgares in ecclesia dici, neque libros qui sunt extra canonem legere, nisi solos canonicos libros Novi et Veteris Testamenti. Quæ autem oportet legi et in auctoritatem recipi hæc sunt... [Sequitur catalogus in quo desunt libri Esdræ 2us, Sapientiæ, Ecclesiastici, Tobiæ, Judith, Machabæorum II, Apocalypsis]. — Novi Testamenti, id est Evangelia IIII secundum Matthæum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Johannem, Actus Apostolorum, canonicæ Epistolæ VII : Jacobi I, Petri I et III et secunda *(sic)*, Johannis II (sic), prima et secunda et tertia, Judæ I, Epistolæ Pauli apostoli numero XIV, ad Romanos, ad Corinthios prima et secunda, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses II prima et secunda (*sic*), ad Timotheum II, prima et secunda, ad Titum, ad Philemonem, ad Hæbreos.

[In concilio Carthaginensi III], can. XLVII : Ut præter Scripturas canonicas et passiones martyrum, nihil in ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum. Sunt autem canonicæ Scripturæ, id est... [Sequitur catalogus concilii Tridentini]... B. Pauli apostoli epistolæ XIIII, ejusdem ad Hæbræos I. Apocalypsis lib. I. Hoc etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio et aliis earum partium episcopis[1] confirmando isto canone innotescat ; quia a patribus ista accepimus in ecclesia legenda. Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur.

[Post Bracarense concilium[2] et ante Epistolas SS. Pontificum], Capitula orientalium patrum synodis a Martino episcopo ordinata adque collecta.

Domno meo beatissimo atque apostolicæ sedis honore suscipiendo in Christo Nitigisio episcopo vel universo concilio Lucensis ecclesiæ episcopus Martinus. [Tituli nº LXXXIV ut in coll. conciliorum, t. V, col. 902].

[Post ultimum concilium, nempe Spalensis] : Hactenus digestis conciliis Sanctorum patrum, sequuntur decreta præsulum romanorum. Præfacio[3]. Sedis apostolicæ Præsulum constituta quæ

1. Ce début de phrase est totalement absent du texte de l'*Hispana* wisigothique (P. L., t. LXXXIV, col. 193) comme de celui de l'*Hispana* gallicane (Hinschius, o. c., p. 301).

2. A noter ici la remarque de Maassen (*Geschichte d. q. d. K. Rrechte*, p. 710) que après le VIIIe Concile de Tolède, le codex de Rachio présentait le recueil de canons, tels que le donne le Pseudo-Isidore.

3. Cette lecture, qui est celle de dom Pitra, semble plus authentique que celle d'Hinschius (o. c., p. 444).

ad fidei regulam vel ad ecclesiasticam pertinent disciplinam in hoc libro diligenti arte collecta sunt, ita ut singulorum pontificum quodquod decreta a nobis reperta sunt, sub uniuscujusque epistolæ serie propriis titulis prænotarentur eo modo quo superius priscorum patrum canones nostro studio ordinati sunt, quatenus ea lectoris industria facilius intellegere possit, dum capitulis propriis distinctam intendit *(sic)*.

Numerus decretalium episcoporum (C) (*sic*) quorum :

I. Epist. Damasi ad Paulinum.
Confessio ejusdem ad eumdem.
II. Epist. Siricii ad Eumerium.
— — per diversos episcopos *(sic)*.
III. Epist. Innocentii papæ ad Decentium.
— — — ad Victorium.
— — — ad Exuperium.
— — — ad Felicem.
— — — ad Maximum et Severum.
— — — ad Agapium.
— — — ad Rufinum (Rufum).
— — — ad Florentium.
— — — ad Profum (Probum).
— — — ad Aurelium.
— — — ad Julianum.
— — — ad Bonifacium.
— — — ad Alexandrum.
— — — ad eumdem.
— — — ad Acium (Acacium).
— — — ad Laurentium.
— — — ad Rufum.
— — — ad universos tolosan. episcopos.
III. Ep. Zozimi papæ ad D... Ravennensem.
— — — ad Eustitium Salonitanum.
IV. Ep. Bonifacii ad Honorium aug.
— Honorii aug. ad Bonifacium.
— Bonifacii ad Episcopos Galliæ.
— — ad Hilarium.
[Cælestini] ad episcopos per Viennensem.
— — per Calabriam.
V. Epist. Leonis papæ XXXIX ad diversos.
VI. Hilarii papæ synodale decretum.
— ad Cæsarium et episcopos in Tarracon.
— ad eumdem.
VII. Ep. Simplicii ad Seneo (Zenonem) hisp episc.
— Acii (Acacii) ad Simplicium.
VIII. Ep. Felicis papæ.
— ad Agatium.
— ad Zenonem.

IX. Decreta Gelasii papæ.
— ad Silicienses episcopos.
X. Epist. Anastasii p. ad Anastasium imper.
XI. Epist. Symmachi ad Cæsarium.
XII. Epist. Hormisdæ p. ad Justinum.
Sacra Justini imperatoris ad Hormisdam.
Epistola Joann. Episcopi ad Hormisdam p.
— ejusdem.
— Hormisdæ ad eumdem.
— — ad episcopos per Hispaniam.
— — ad eosdem.
— — ad Epiphanium.
— — ad Sallustium.
— — ad universos Provinciæ episcopos.
XIII. Vigilii papæ ad Profuturum.
XIV. Epist. Gregorii Papæ ad Leandrum.
— — — ad eumdem Leandrum.
— — — ad Reccaredum regem.
— — — ad Leandrum.
Decreta romanæ Sedis de recipiendis et non recipiendis...

[Cf. Innocentii epist. ad universos episcopos in Tolosana, tituli VI. Sæpe me et nimium... sunt constituta. Bene valeatis, fratres carissimi.

Cf. Zozimi epist. ad Hezychium Solonitanum. Exigit dilectio tua... in ordine clericatus.

Post Epist. Leonis pap. ad imperat. Leonem sequuntur excerpta testimonia S. Hilarii fragm. VI, S. Athanasii fragm. I, S. Ambrosii fragm. V, S. Augustini fr. V, S. Johannis fr. 3, Theophili fr. 2, S. Gregorii fragm. 2, S. Basilii fr. 1, S. Cyrilli Alex. fragm. IV, quorum ultimum insigne.]

[Codicis ultimæ paginæ auferuntur; in lacinia postremæ remanente occurrunt verba S. Gregorii ad Recaredum de catena S. Petri, capillis S. Joannis et particula S. Crucis ad eumdem regem transmissis.]

Pour compléter ces notes, malheureusement trop fragmentaires, il faudrait reproduire ici l'*Index* que Koch copia en 1806 sur le codex de Strasbourg, non plus sur la table comme le cardinal Pitra, mais sur le contenu du volume. Mais on le trouvera dans les *Notices et extraits des Manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. VII, an XII, p. 202-210.

Donnons seulement les noms exacts des conciles grecs : *Nicænum, Anciranum, Neo-Cæsariense, Gangrense, Sardicense, Antiocenum, Laoditiæ, Constantinopolitanum, Effesanum, Calcidonense, epistola formata Attici episcopi Constantinopolitani.*

Pour les conciles espagnols, il donne bien le *Toletanum tertium decimum, una cum edicto confirmationis Ervigii regis, anno primo*

Ervigii regis, V id. jan. era 719, *ep.* 35, *can.* 23 ; en faisant remarquer que ce concile, le dernier de Tolède qui soit donné dans le codex, est en réalité le XIIe, cf. p. 212, § 3 : Sur une erreur attribuée au copiste, qui a transcrit le Code espagnol par l'ordre de Rachion, par rapport aux notes numérales des Conciles de Tolède.

Il fait aussi remarquer que la table est plus archaïque : *Indiculus conciliorum, in quo non recensentur concilia, Toletanum quartum inter et Bracarense I, operi inserta* (p. 202).

Par ailleurs, il note bien, dans le corps de l'ouvrage, 103 décrétales, dont la troisième de Sirice : *Alia ad diversos quoque episcopos* ; les trois autres d'Innocent à Aurelius, celles d'Innocent à Maximianus et à Martianus, celle de Célestin aux évêques de Gaules. Il note aussi, dans leur ordre inversé, les deux décrétales de Zozime et les deux d'Hormisdas : 1° à Epiphane et 2° à Salluste ensuite ; par contre, d'après Koch, le texte intégral rapprochait les lettres d'un pape à un même destinataire : v. g. de Grégoire Ier à Léandre, ce que Pitra confirme dans sa dernière note ; au contraire, il sépaer les deux lettres de Jean de Constantinople à Hormidas.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

TABLE GÉNÉRALE

CHAPITRE III. — Activité canonique

Saint Isidore et les collections conciliaires

CHAPITRE IV. — **Rôle posthume d'Isidore**

ACHEVÉ D'IMPRIMER, LE X JANVIER MCMXXIX, PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST, A BESANÇON, POUR GABRIEL BEAUCHESNE, A PARIS


Digitized by Google